العبودية في العصر الحديث



تأليف: باتريسيا ديلبيانو

ترجمة: أماني فوزي حبشي



نبذة عن المترجمة:

من مواليد 1968 تقيم بإنجلترا. ترجمت العديد من الأعمال الأدبية من الإيطالية إلى العربية منها: «شجاعة طائر الحناء» لماوريتسيو ماجاني 2006، و«فلنتحدث عن المرأة» لفرانكا رامي 1997.



نبذة عن المؤلفة:

من مواليد إيطاليا 1963، باحثة في التاريخ الحديث لدى كلية العلوم السياسية بجامعة تورينو. من أبحاثها المنشورة: «الإصلاح ومبادئ التنوير» برافيا 2001، «سلطة القراءة» إيل مولينو 2007.

العبودية في العصر الحديث

تأليف: باتريسيا ديلبيانو

ترجمة: أماني فوزي حبشي

مراجعة: د. عزالدين عناية

الطبعة الأولى 1433هـ - 2012م
حقوق الطبع محفوظة

العبودية في العصر الحديث

باتريسيا ديلبيانو
HT867 .D4512 2011
Delpiano, Patrizia

العبودية في العصر الحديث / تأليف باتريسيا ديلبيانو؛ ترجمة أماني فوزي حبشي؛ مراجعة عز الدين عناية.-أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، كلمة، 2011.
ص 308 ؛ 18.5×11.5 سم.
ترجمة كتاب: La schiavitù in età moderna.
تدمك: 978-9948-01-800-1
1- العبيد-تاريخ. 2- الرقيق-تاريخ. أ-حبشي، أماني فوزي. ب-عناية، عز الدين.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإيطالي:
Patrizia Delpiano
La schiavitù in età moderna

Published by arrangement with Marco Vigevani Agenzia Letteraria



www.kalima.ae

ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 451 6515 2 971+ فاكس: 127 6433 2 971+



www.ipocan.it

Via Alberto Caroncini, 19 - 00197 Roma (Italia) - Tel +39-06-8084106 + 39-06-8080710 Fax +39-06-8079395 - e-mail: ipocan@ipocan.it

المحتويات

مقدمة

إذا عرَّفنا العبد بأنه شخص حُرِم من حريته الشخصية، أو صار ملكية خاصة لغيره، فإن العبودية أو الاسترقاق قد اتخذت بهذا المعنى أشكالاً متعددة عبر الزمن. تعيد هذه الدراسة بناء تاريخ العبودية عبر الأطلسي، تلك التي ارتبطت بالاتجار في البشر، وانتظمت بين السواحل الأفريقية والأمريكية. كما تغطي الدراسة الفترة الزمنية التي استمرت فيها العبودية التي قاربت القرون الأربعة، متجاوزة بذلك الحدود التقليدية للعصر الحديث، ومن ثَمّ تبدأ الدراسة من نهاية القرن الخامس عشر، عندما ظهرت تلك الممارسة في العالم الجديد، في أعقاب غزو أوروبا له، لتصل إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وهي الحقبة التي أُعلِن فيها رسمياً إلغاء هذه التجارة في أزمنة مختلفة وظروف متباينة، علماً بأن إعلان الإلغاء لم يقضِ تماماً على ممارسةٍ استمرت طويلاً بطرق غير شرعية، مدعومةً بشتى أنواع الفساد. من الناحية الجغرافية تشمل هذه الدراسة أفريقيا، فضلاً عن الأمريكتين، حيث خلّفت

العبودية أثرها في المجتمعات الأمريكية إبان تلك الفترة الطويلة، مما أنتج مجتمعاً سيتأسس مستقبلاً على النزعة العنصرية. تكشف الدراسة أيضاً عن تورط أوروبا في ذلك إلى حد كبير، سواء تم ذلك من خلال مُلاَّك السفن والتُجار الأوروبيين العاملين بالاتجار في الأفارقة، أم لوجود العبيد الزنوج الذين وصلوا إلى مختلف المدن الأوروبية.

تستهدف الدراسة إذن تتبع بدايات هذا الشكل من أشكال العبودية الحديثة، والفترات التي وصل فيها إلى ذروته ثم فترات أفوله، وذلك من خلال إبراز الملامح المحددة للعبودية، سواء في طرائقها القديمة أم في أشكالها المعاصرة (ومنها فرض قيود على الحرية الشخصية من خلال العمل الإجباري أو الاستغلال الجنسي، على سبيل المثال). ترسخت ممارسة العبودية عبر الأطلسي في الأمريكتين في القرن السابع عشر على نحوٍ ارتبطت فيه ارتباطاً وثيقاً بتطور اقتصاد المزارع، وهو ما قد عرفته أوروبا وجزر غرب أفريقيا سابقاً. لقد اكتسبت العبودية صبغة شرعية على مدار فترة زمنية طويلة في العصر الحديث، منحها لها جهاز أيديولوجي

قوي ضرب بجذوره في التراث الوثني الكلاسيكي والتراث المسيحي. ولم يظهر في الغرب جدل قوي بين المؤيدين لتجارة العبيد وبين المناهضين لها إلاّ في القرن الثامن عشر، مع اتساع تجارة الرقيق التي وصلت آنذاك إلى ذروتها. وبفضل ذلك الجدل، تصاعدت حدة الاستنكار الرافض للاتجار في البشر باسم النزعة الإنسانية المسيحية، من جهة، وباسم مبادئ التنوير المتعلقة بحقوق الإنسان، من جهة أخرى. إلا أن طريق الحرية كان وما زال طويلاً وشاقاً، ذلك أننا لو تتبعنا المسارات المتنوعة لإلغاء تجارة الرقيق وعتق العبيد في أوروبا والأمريكتين، لوجدنا عوامل جديرة بالتأمل تفسر لنا وجود أشكال أخرى للاستعباد في العالم المعاصر، وهذه العوامل إنما تكشف لنا أن الوسائل نفسها التي أُستخدمت في القضاء على العبودية قد مهدت الطريق أمام نوعيات جديدة من الخضوع، ذلك السلوك الذي يحيا البعض بموجبه، معتمدين على ما يقدمه الآخرون لهم من خدمات.

فضلاً عن الهدف الأساسي لهذا الكتاب وهو الكشف عن الكيفية التي خلَّفت بها العبودية آثارها

على الغرب لقرونٍ طويلة، فإنه يهتم على نحوٍ ثانويٍ أيضاً بإلقاء الضوء على العبودية في حوض البحر المتوسط، الذي شهد على ضفتيه تورطاً مسيحياً وإسلامياً في هذه الممارسة، ولا يفوتنا القول إن منطقة حوض البحر المتوسط هي واحدة من المناطق التي تحظى باهتمام المؤرخ الإيطالي، وذلك باعتبار المشكلات التي برزت مؤخراً على السطح كانت نتيجة التعايش بين الثقافات المختلفة. وهناك عدة عوامل فرضت التركيز على العبودية عبر الأطلسي هي: التسلسل الزمني لهذه الظاهرة (فقد بلغت ممارسة العبودية ذروتها في حوض البحر المتوسط في الفترة بين القرنين السادس عشر والسابع عشر، ثم أخذت تخبو تدريجياً في القرنين التاليين)، والطبيعي (قامت العبودية عبر الأطلسي بصفة خاصة على اقتصاد المزارع، بينما ارتبطت في حوض البحر المتوسط بالخدمة المنزلية، وبأعمال تجديف السفن الحربية)، ومدة الاستعباد (كانت العبودية في الحالة الأولى تقريباً مدى الحياة إلا في حالة العتق، بينما كانت في الحالة الثانية محددة المدة، حيث كانت نتيجة الحروب، وكان الهدف منها هو أسرهم لطلب الفدية)،

وأيضاً البعد العددي الناتج عن الظاهرة (كانت تجارة السود هي أحد أكبر مُسببات الشتات في التاريخ).

والأسباب التي تدفع المرء اليوم إلى أن يولي هذا التاريخ اهتمامه متعددة، فنحن الآن في مواجهة عودة ما يُسمّى «العبودية الجديدة» إلى الحياة اليومية. وقد ارتفعت في العقود الأخيرة، في كل من الوسطين الديني والسياسي، أصوات لا حصر لها تدين هذه الممارسة المنحرفة التي تحدث بالفعل أمام أعيننا، والتي تعايَشْنا معها لفترة طويلة وما زلنا نتعايش بالرغم من عدم شرعيتها في أماكن مختلفة في العالم؛ فقد قام بابا الفاتيكان يوحنا بولس الثاني بتعريف العبودية على أنها «دراما الحضارة التي يسميها البعض مسيحية»، وذلك في سياق حديث أدلى به في منزل العبيد في غوري (وهي جزيرة واقعة أمام السنغال، كانت إحدى أهم القواعد التي يجلب إليها الأفارقة المنقولون إلى الأمريكتين) في فبراير عام 1992، وبهدف «تكريم كل الضحايا المجهولين». من ناحيةٍ أخرى أطلقت منظمة اليونسكو عام 1994 في ويدا بدولة البنين، مشروع «طريق العبد»، بهدف تشجيع الدراسات حول تجارة الرقيق والعبودية. وفي

عام 2001 أعلن المؤتمر العالمي لمناهضة العنصرية، والتمييز العرقي، وكراهية الأجانب، وما يرتبط بذلك من عدم تسامح، الذي نظمته الأمم المتحدة في جنوب أفريقيا، أن العبودية وتجارة الرقيق جريمتان ضد الإنسانية. وكان ذلك بمثابة خطوة مهدت لإعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة 2004 عاماً دولياً لذكرى الكفاح ضد العبودية وذكرى إلغائها، وجاء ذلك في إطار الاحتفال بمرور 200 سنة على قيام هايتي. كما بادر أعضاء الكونغرس الأمريكي في يوليو 2008 بتقديم اعتذار رسمي للأفارقة الأمريكيين بسبب المعاملة القاسية التي لاقوها إبان سنوات الاسترقاق، مقدمين لهم تعويضاً، على الأقل من الناحية الأدبية.

لم تكن الإدانة الصريحة للاسترقاق -التي حظيت بتأييد «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» أيضاً وتبنتها الأمم المتحدة عام 1948 (المادة الرابعة من الميثاق)- مصحوبة دائماً بتحمل فعلي للمسؤولية من جانب الهيئات الدينية والسياسية التي كانت تستخدم العبيد لقرون طويلة. وإن كان يوحنا بولس الثاني لم ينسب الخطأ إلى الكنيسة الكاثوليكية بل إلى «الحضارة

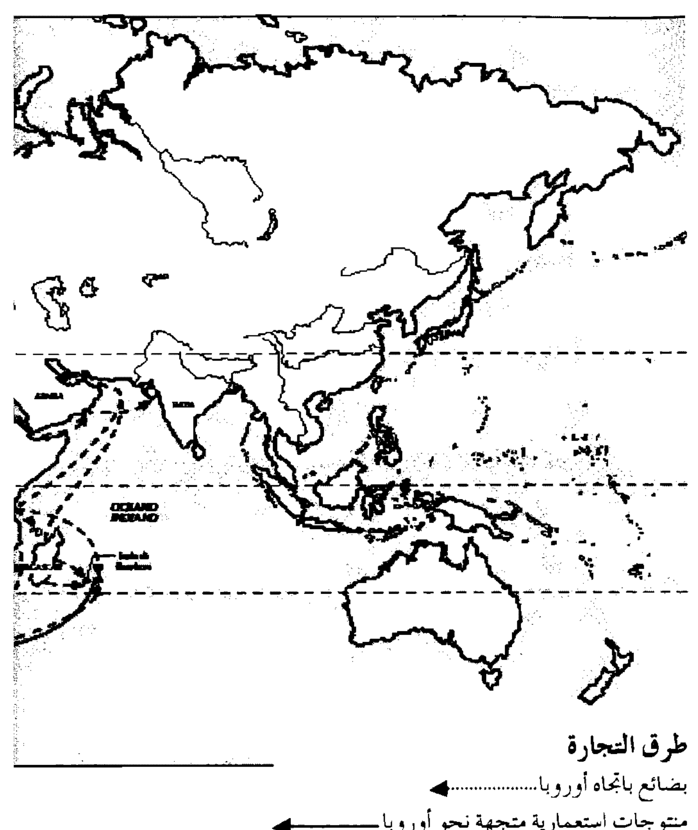
المسيحية»، فالحكومات من جهتها، لم تدخر جهداً في الدفاع عن نفسها وعن مهمتها المزعومة لنَقْل الحضارة إلى مستعمراتها. لقد أطلقت دول أوروبية مختلفة مؤخراً بعض الاحتفاليات التي ضمت مناقشات حيوية تشابكت فيها قضية الاسترقاق مع النزعات الاستعمارية، مما أبرز على السطح العلاقات المتوترة بين السياسة والذاكرة الجماعية والبحث التاريخي. في هذا الإطار، أبدت كل من فرنسا، وهي البلد الذي خرج منه أول قرار بإلغاء العبودية عام 1794م، والمملكة المتحدة، التي لعبت في بداية القرن السابع عشر دوراً مهماً على المستوى الدولي في هذا الشأن، شعوراً بالاعتزاز القومي للدور الذي لعبته كل منهما في سبيل المضي قدماً نحو اكتساب حق الحرية.

إلا أننا لا بد أن نلاحظ أن العبودية ظلت لفترات طويلة موضع تجاهل في أوروبا، أو موضع اهتمام القليلين. ووصلت الرغبة في النسيان إلى حد أن اختارت الباحثة سو بيبودي، في عام 1996، أن تعبر عن الشعور الشعبي الفرنسي آنذاك تجاه هذه القضية بأن منحت كتابها عنوان: «لا يوجد عبيد في فرنسا»،

وهي العبارة التي قالتها صاحبة البنسيون الذي أقامت فيه بيبودي أثناء بحثها. إذا كانت استعادة هذا الماضي شيئاً يرفضه العديد من المؤرخين في كل دول أوروبا، فإن الأمر يتضح أكثر في إيطاليا، حيث نادراً ما يتعرض لتلك القضية مؤلفو المناهج الدراسية أو تتناولها النصوص المقرَّرة على طلبة الجامعات، أو تلك الموجَّهة إلى الجمهور المثقف. ومن هنا فإن حتمية عدم النسيان تفرض علينا إذن أن نطرح عملاً مؤلفاً يتناول دراسة جزء لا يمكن التغاضي عنه في التاريخ الغربي.

قبل أن أستهل الدراسة، أودّ أن أعرب عن شكري إلى كافة الأصدقاء والزملاء الذين أسهموا في إنجاز هذا النص وذلك أثناء مؤتمر «العبودية في العصر الحديث»، الذي نظمه «مركز جوفاني ستيفوني للدراسات الخاصة بالتنوير الأوروبي»، التابع لجامعة البندقية في يونيو عام 2008، وهم: أنتونيلاّ بارزازي، فيرا كوستانتيني، فابريتسيو دافينسيا، فينشينزو فيروني، نيكولو غواشْتي، داريو إبوليتو، سالفاتوري باباالاردو، جورجيو بوليتي، جيراردو توكيني، أنطونيو ترامبوس، أليساندرو توتشيلّو. الشكر أيضاً، من أجل المراجعة والاقتراحات،

إلى ماسيمو فيربو، فريدريك لِيفا، فيديريكا موريلّي، مارينا روجيرو، رافاييلاّ سارتي.

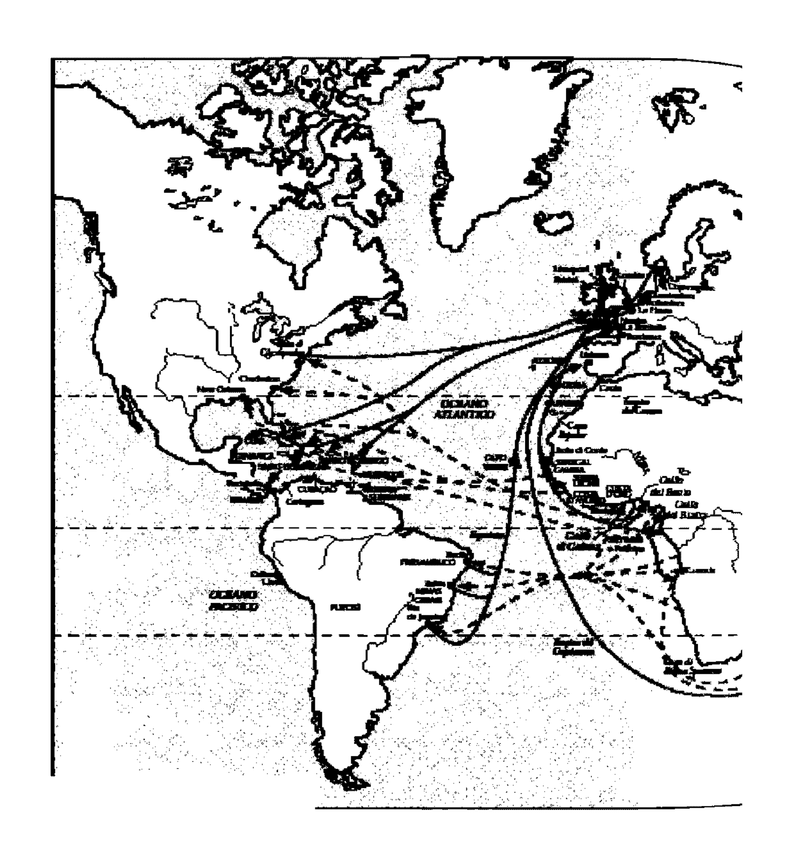


طرق التجارة

بضائع باتجاه أوروبا.................

منتوجات استعمارية متجهة نحو أوروبا

سفن محملة بالزنوج منطلقة من أفريقيا- - - -



الفصل الأول

من العبودية القديمة إلى العبودية الحديثة

1. العبيد والخدم بين سقوط الإمبراطورية الرومانية والعصور الوسطى

قبل أن نتعرض لمشكلة العبودية عبر الأطلسي لا بد من مقدمة عامة تفيدنا في فهم البدايات والتطورات التي حدثت في المرحلة التي شهدت بداية ممارسة العبودية وإلغائها في الماضي. على الرغم أن وجود العبيد قد ترك أثره في العديد من الحضارات القديمة، فإنه لا يمكن الحديث عن مجتمعات استعباد حقيقية إلا إذا كان استخدام العبيد يؤثر على المسار الاقتصادي فيها، ذلك أن عدد العبيد ليس وحده العامل الذي يميز بين مجتمع وآخر، وإنما الدور الرئيسي الذي يلعبه هؤلاء العبيد أيضاً في دفع عجلة الإنتاج الاقتصادي. وفي هذا السياق يمكن أن نؤكد على أن اليونان والرومان حولوا تجارة الرقيق وهي «نشاط تجاري بدائي» في طابعه إلى «مؤسسة منظمة للتوظيف تهدف إلى توفير الخدم على مستوى كبير

سواءً في الريف أم في المدينة»[1]. لقد أثرت العبودية، إذن، تأثيراً كبيراً على الحياة الاقتصادية والاجتماعية في فترة سيادة الحضارة اليونانية–الرومانية (500 ق.م – 500م)؛ بل وترك القانون الروماني، بصفة خاصة، مبدأ شرعية العبودية ميراثاً للغرب. لا بد إذن من القضاء على الأسطورة التي تدّعي اختفاء العبودية من العالم الغربي عند سقوط الإمبراطورية الرومانية (476م) لتظهر بعد ذلك في أمريكا بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر، في أعقاب غزو الأوروبيين للعالم الجديد، إذ لم يحدث أن تم إلغاء العبودية قانونياً. إن ما نسميه زوال العبودية القديمة لم يكن سوى عملية بطيئة جداً ومركبة للغاية، ومرتبطة بانهيار التوازنات السياسية والاقتصادية التي كانت قائمة آنذاك، وهذه العوامل المركبة التي أدت إلى زوال العبودية هي التي أثارت جدلاً تاريخياً حيوياً حول الفترات الزمنية التي حدث فيها ذلك وأسباب حدوثه، بالإضافة إلى التحقق الفعلي لهذا الزوال. ومن هنا فإننا عندما نتحدث عن أفول العبودية، لا نتحدث عن الاختفاء الكامل للظاهرة، وإنما عن سلسلة من التغيرات ذات النتيجة المزدوجة: إحداها هو الانخفاض الكبير والدال

(1) . M.I. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*.

في عدد العبيد من خلال صور مختلفة من العتق تشهد لها الحقبة الإمبراطورية المتأخرة؛ والنتيجة الأخرى هي التحول التدريجي الذي طرأ على العبودية القديمة لتصبح شكلاً جديداً من أشكال الخضوع، أو تتخذ شكل الاسترقاق الذي أفرزته الثورة الإقطاعية والذي ساد العصور الوسطى في الفترة بين القرنين العاشر والحادي عشر.

إن العوامل التي يمكن التأمل فيها لتفسير هذه الظاهرة متنوعة وتتطلب الرجوع إلى أحداث زمنية مختلفة، حددها الدارسون بطرق متباينة على مدار زمني طويل يقع بين القرن الرابع والقرن الحادي عشر. هناك من الباحثين أيضاً من أوضحوا أهمية الخلفية الثقافية لهذه الظاهرة، ومن ثم وجهوا الأنظار إلى النزعة الإنسانية للتيار الرواقي، الذي تطور في القرن الرابع، كما أشاروا، بصفة خاصة، إلى الديانة المسيحية التي أصبحت في تلك الفترة الديانة الرسمية للدولة. لم تُفعّل الكنيسة، في الواقع، قوانين تهدف إلى إلغاء العبودية، حتى أن البابوات أنفسهم كانوا يمتلكون عبيداً حتى نهاية القرن التاسع عشر. من ناحيةٍ أخرى لا يمكن أن ننكر تأثير المسيحية في الاختيارات الشخصية التي كان يقوم بها الأفراد إبان الحقبة المتأخرة للإمبراطورية، حيث كانوا يقومون

بعتق عبيدهم مدفوعين بقيمة مسيحية هي قيمة الاستغناء، التي جعلتهم يتخلون حتى عن ثرواتهم الشخصية. ولكن بشكل عام يمكن القول بأن التفكك السياسي والاقتصادي والاجتماعي، الذي أدى في النهاية إلى سقوط الإمبراطورية، كان العامل الأساسي وراء زوال العبودية.

من الناحية العسكرية، أدت نهاية الحروب والغزوات الرومانية إلى إغلاق مخزن مضمون لتوفير العبيد الذين يتم أسرهم في الحرب. ومن الناحية السياسية، فإن حالة عدم الاستقرار، فضلاً عن غياب السلطة المركزية في أعقاب الغزوات الجرمانية تطلب إحكام قبضة السلطة وتضييق الخناق على العبيد مما دفعهم إلى القيام بانتفاضات شعبية وفرار جماعي، وهو ما أدى، في نهاية الأمر، إلى تحرير العبيد لأنفسهم. أما من الناحية الاقتصادية، فقد أدى عبء الكارثة التجارية وانكماش التجارة الدولية إلى تحول العبودية إلى خدمة، إلا أن العامل الأكثر تأثيراً الذي أدى إلى سرعة زوال العبودية كان تمزق الإقطاعيات الكبيرة التي كانت تُديرها عائلات، وتوكيل عبيد سابقين بها لم يعد مالكهم يهتم بإعالتهم. كان الخادم، في مقابل ما يتمتع به من حماية عسكرية وأرض مضمونة له من السيد يخضع

للقيود والضرائب؛ وتتراوح هذه القيود بين موافقة سيده على زواجه والقيام بأعمال شاقة: أيام من العمل المجاني عليه إتمامها في أرض سيده. وهكذا شهدت العبودية، كظاهرة، تدهوراً مستمراً، وخاصة في شمال أوروبا، بينما ظهر داخل النظام الإقطاعي الناشئ نوع جديد من الخضوع متمثلاً في الخدمة، التي بدءاً من القرنين العاشر والحادي عشر حلت محل صيغة العلاقة السائدة بين السادة والفلاحين، ولكن على عكس العبودية في صيغتها السابقة، تحولت في مراحلها المتأخرة إلى علاقة مؤسسة على التزامات متبادلة. كانت هذه هي استجابة الطبقات المسيطرة للتغيرات الحادثة وذلك للتمكن من إحكام السيطرة على العبيد السابقين، الذين أصبحوا فلاحين نصف أحرار. بدا إذن لمختلف الدارسين أن التعايش السلمي بين الخدم والعبيد لفترة طويلة في العصور الوسطى إنما يعني انتهاء مجتمع العبيد بالمعنى المباشر، نظراً إلى أنّ الأيدي العاملة من العبيد لم تعد أساس النظام الاقتصادي في أي مكان في أوروبا.

من ناحية أخرى، يجدر بنا أن نؤكد هنا على أن غروب زمن العبودية، تلك الظاهرة التي اختص بها العالم القديم، وميلاد ظاهرة الخدمة بالأجر، لم يمنع تطور الأشكال

الأخرى للعبودية في أوروبا المتوسطية. عرفت هذه المناطق بداية جديدة للعبودية في القرن الثامن في أعقاب التوسع الإسلامي في حوض المتوسط؛ فمنذ القرن الثامن في شبه جزيرة إيبيريا استعبدت الممالك الإسلامية المسيحيين، ومع استعادة المسيحية للأراضي الخاضعة للسيطرة العربية، التي تطورت خلال القرون وانتهت باستعادة الملوك الإسبان لمملكة غرناطة عام 1492م، تحققت الظاهرة العكسية، أي استعباد المسيحيين للمسلمين. أثارت هذه الظاهرة، التي قامت، كما سبق وذكرنا، على الاستعباد المتبادل بين المسيحيين والمسلمين على ضفتي المتوسط، اهتمام جزء كبير من جنوب أوروبا، واستمرت في العصر الحديث مع فترة توقف في القرن التاسع عشر، حيث ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالحرب السائدة.

من جهة أخرى، أدى الانتعاش الاقتصادي الذي شهده القرن الحادي عشر، وما ارتبط به من انتعاش سكاني وحضري إلى إعادة فتح مسارات تجارة المسافات البعيدة، وهو ما أدى إلى إعادة إطلاق تجارة العبيد التي كانت تمارسها مدن في حوض البحر المتوسط. في البداية أدارت جنوة والبندقية التجارة الجديدة، بفضل توسعاتهما تجاه البلقان، والبحر

الأسود وفلسطين وسوريا، وكانت تجارة الرقيق تُمارس على حساب الشعوب السلافية (ومن بين مراكز التبادل يمكن أن نذكر كريت وقبرص، مستعمرتيْ البندقية، وفيودوسيا الواقعة تحت سيطرة جنوة). ليس من قبيل المصادفة إذن، أن يتم استبدال المصطلح اللاتيني (*servus*) في القرن الحادي عشر بكلمة (*sclavus*)، ثم (*slavus*)، وذلك عند وصف العبيد، وهي الكلمة التي كانت تشير إلى الجنسية الغالبة لمعظم العبيد في ذلك الوقت.

تعددت إذن طرق الاتجار في البشر، بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر، في أوروبا: كان القراصنة يتحركون من السواحل الجنوبية الغربية لشبه جزيرة إيبيريا من خلال الغارات التي يشنونها في البحر المتوسط، بينما كان التجار ينطلقون من موانئ جنوة والبندقية ليتزودوا مرة أخرى بالبضائع البشرية في طريقهم إلى البحر الأسود. كانت أسواق العبيد المزدهرة توجد في لشبونة وإشبيلية وبرشلونة ومرسيليا وجنوة والبندقية. وكان السادة في مناطق مختلفة من أوروبا في تلك الفترة يستخدمون الأيدي العاملة من العبيد في الزراعة وفي التنقيب: من كاتلونيا إلى نابولي، ومن صقلية (وخاصة في باليرمو)، حيث كان يصل العديد من الأفارقة

عن طريق طرابلس وتونس، من خلال تجارة العبيد الداخلية في أفريقيا. إلا أن الجزء الأكبر كان يُستغل في أداء الأعمال المنزلية والصنائع الحرفية. في نهاية القرون الوسطى، وقبل انتشار العبودية عبر الأطلسي، كان يوجد بالفعل في أوروبا المتوسطية عبيد سود، بالإضافة إلى عبيد من التتار، من روسيا ومن اليونان، من الأتراك والبلقان، ومن شمال أفريقيا. لكنّ العبيد كانوا يشكلون الأقلية في الأيدي العاملة، وبالتالي لم يعد هناك مجال كبير لاستخدام العبيد في عمل منظم.

2. بدايات العبودية عبر الأطلسي

عندما نتحدث عن العبودية عبر الأطلسي –كما سبق وذكرنا– نشير إلى الممارسة التي انتشرت في نهاية القرن الخامس عشر والتي كانت تشمل ضفتي المحيط الأطلسي حيث كانت تُمارس، في مرحلة دعمها في الأمريكتين، على حساب الأفارقة. يمكن ربط الأصول التاريخية لذلك بنشأة التجارة الأوروبية في العبيد السود، التي سأستخدم للإشارة إليها مصطلح (*Tratta*) المرادف لغوياً لكلمة «تجارة»، في العصر الحديث ، وهو ما يقابله في اللغات الأوروبية الأساسية: «تجارة الرقيق عبر الأطلسي» (*atlantic slave*

trade) بالإنجليزية، و«تجارة الزنوج» (*comercio de negros*) بالإسبانية، و«تجارة السود أو الزنوج بالفرنسية» (*traite des noirs* أو *traite négrière*).

كانت تجارة الرقيق والعبودية ظاهرتين متشابكتين إلى حد كبير ولكن مختلفتين في ما بينهما. سبب ذلك أنه يمكن للعبودية التواجد كظاهرة دون وجود تجارة رقيق، حيث يمكن أن يتكون المجتمع الاستعبادي عن طريق إعادة الإنتاج الطبيعي للقوى العاملة (كما حدث بالفعل في فترة مّا في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر)، بينما لا يمكن أن يكون لتجارة الرقيق وجود بلا العبودية، التي هي هدف التجارة.

إلا أننا، لتفسير ظهور العبودية عبر الأطلسي، لا بد وأن نضع في الاعتبار ظاهرتين تميزان القرن الخامس عشر. أولاهما بداية الاستعمار الأوروبي، حيث بدأت شبه جزيرة إيبيريا تجارة الرقيق التي أصبحت شرعية ضمن سياستها الاستعمارية، وذلك نتيجة سلسلة من الأسباب منها تقاليدها البحرية. والظاهرة الثانية هي إعادة توجيه تجارة العبيد عبر الأطلسي لتحل محل النقل التجاري وهو الشيء الذي حدث في أعقاب استيلاء الأتراك على القسطنطينية عام 1453م،

إلا أنه لا يمكن الإشارة إلى علاقة سببية مباشرة، بل كان هذا يعني ضمنياً دخول الأسواق الأوروبية، وخاصة الإيطالية، التي مارست في القرن الحادي عشر تجارة العبيد في المنطقة المحيطة بالبحر الأسود وأعادت توجيهها في ما بعد في اتجاه البحار الغربية.

بدأت التجارة مع احتلال سبتة (1415)، على المنحدر الأفريقي لمضيق جبل طارق، تلا ذلك الاستيلاء على جزر ماديرا الأطلسية (1419م)، وفي منتصف القرن تم الاستيلاء على جزر الأزور والرأس الأخضر وساوتومي بالقرب من الساحل الأفريقي. اختتمت الحملات البرتغالية في أفريقيا في نهاية القرن عندما تجاوزت رأس الرجاء الصالح. وفي تلك الحملات انصب اهتمام البرتغاليين في البداية على الذهب والعاج والفلفل، لينتقل بعدها إلى السلع البشرية، حيث استخدم البرتغاليون أولاً طرق التجارة الإسلامية لإحضار الزنوج العبيد إلى أوروبا. يعود التحول الذي أدى إلى التوسع في استخدام العبيد إلى إدخال إنتاج قصب السكر في جزر الأطلسي، حيث تطور اقتصاد المزارع، وسرعان ما اتضح الارتباط بين العبودية والمزارع. كانت المزرعة وحدة اقتصادية يديرها مالك الأرض مستخدماً العبيد، وكانت

تقوم على الزراعة الأحادية (في البداية مزارع قصب السكر، ثم التبغ، والقهوة، والكاكاو والقطن). كان إنتاج قصب السكر بصفة خاصة يستلزم وجود العديد من الأيدي العاملة في كل من مرحلة الزراعة ومرحلة التصنيع، حيث أن عملية الاستخلاص تتطلب عملاً مستمراً. كان لا بد لمحصول قصب السكر، المعروف بصعوبة زراعته ومعالجته، من أن يتم تحويله في المكان نفسه عن طريق استخلاص عصارته، واستبعاد المياه بغرض إنتاج المولاس والسكر المبلور، ومن ثم كان عمل العبيد يبدو ضرورياً لهذا النوع من الإنتاج، الذي ظل ثابتاً بمرور الزمن، وكان ما يميزه استخدام الطواحين المائية أو الهوائية.

بدأت هذه الزراعة الأحادية في ماديرا، التي أصبحت حتى نهاية القرن الخامس عشر أكبر مركز لإنتاج السكر وضخّه للسوق الأوروبية، ثم استُبدلت بجزر الكناري حوالي عام 1540م ثم بساوتومي في العقد التالي. استحضر البرتغال من أفريقيا، في الفترة بين 1450 وبين 1460م، حوالي 800 عبد سنوياً، وهو العدد الذي ازداد ليصل إلى 1.500 في العقد بين 1460 – 1470م ثم إلى 2000 في العقد التالي لذلك. ازدادت تجارة العبيد –الذين كان يتم اختطافهم من شواطئ

ساحل الذهب، حيث تأسست عام 1481م القاعدة التجارية لإلمينا– تدريجياً بدءاً من بداية القرن السادس عشر أيضاً بسبب توطد العلاقات التجارية مع مملكة الكونغو. بدأ منذ نهاية منتصف القرن الخامس عشر نظام لإدارة تجارة الرقيق يعتمد على إعفاءات يمنحها الملك البرتغالي للتجار على أساس تسديد الضريبة، حتى ظهر في لشبونة، في الثمانينيات، «منزل العبيد»، وهو مؤسسة تابعة للملك تولت إدارة وتحديد ضرائب تجارة الزنوج.

تناقش المؤرخون طويلاً حول الخصائص التقليدية، أو غير المُعلنة، للعبودية عبر الأطلسي، ولم يتفقوا ولكن لم تخل تلك التجارة منذ بدايتها من عناصر مرتبطة بالماضي، حيث كان التجار أنفسهم القادمون من جنوة والبندقية والذين عملوا حول البحر الأسود لإدارة تجارتهم في الغرب، متجهين نحو جزر الأطلسي والبحر المتوسط. من بين الحالات العديدة، يمكن أن نذكر هنا حالة الكابتن أنطونيو دا نولي من جنوة، الذي حصل من ملك البرتغال عام 1460م على إذن بجلب عبيد سود من الرأس الأخضر. لكن تجارة العبيد عبر الأطلسي لم تكن مقصورة تماماً على عرق بعينه، ذلك أن المتاجرة في الزنوج لم تكن من اختراع الأوروبيين في العصر

الحديث، فقد كانت تُمارس منذ القدم، بجوار تجارة الشعوب الأخرى. من جهة أخرى، فالعبودية وتجارة الرقيق، كان لهما وجود في أفريقيا قبل بداية التجارة في الأطلسي بفترة طويلة، وكما ذكرنا، ظهرت قوى جديدة منذ القرن الثامن مع بداية التوسع الإسلامي. ولكن كان الأمر يتعلق بصورة عامة بعبودية مستخدمة في الصناعات اليدوية والخدمات المنزلية، وتتميز باستخدام أكبر لليد العاملة من النساء والأطفال. تطورت أشكال الإنتاج، فقط في بعض المناطق، لتشمل الإنتاج المرتبط بالمزارع ذات النمط الاستعبادي: في وادي نهر النيجر وذلك في القرن الخامس عشر تقريباً، لزراعة الأرز والقمح، أي في الشمال الغربي (في كينيا الحالية) وفي مدغشقر. على الرغم من الأهمية العددية للظاهرة (قبل بروز الأوروبيين في مجال ما يطلق عليه تجارة العبيد ما قبل المرحلة الأطلسية، قدّر عدد الأفارقة الذين تم ترحيلهم من القارة السوداء بثلاثة ملايين ونصف إلى عشرة ملايين)، إلا أن العبودية، في أكثر أجزاء المجتمعات الأفريقية لم تكن تشكل عنصراً أساسياً للاقتصاد. كانت العبودية مؤسسة صغرى، إلا أنها لم تكن ممارسة غريبة محصورة بأفريقيا، نظراً لانتشارها في أوروبا أيضاً خلال العصور الوسطى.

إذا تحدثنا عن استخدام الأيدي العاملة من العبيد في بناء الاقتصاد الزراعي، وهو ما اتبعته أنظمة الرق عبر الأطلسي، لا بد لنا أن نوضح أمراً معروفاً بالفعل لدى الكثيرين، وهو انتقال إنتاج قصب السكر من الشرق إلى الغرب، وذلك بعد استخدام العبيد في مزارع القصب. في البداية كان الأوروبيون يزرعون قصب السكر في الدويلات المسيحية التي نشأت في فلسطين بعد الحروب الصليبية (من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر)، معتمدين في ذلك على تقنيات كان يستخدمها المسلمون. وبعد أن استولى العرب على تلك الأراضي في نهاية القرن الثالث عشر، انتقل الإنتاج إلى قبرص، ثم إلى كريت، علماً بأن صقلية التي كانت توجد فيها هذه الزراعة منذ القرن الحادي عشر احتلت المركز الرئيسي. ومن هناك حوالي منتصف القرن الخامس عشر، كان يتم تصدير قصب السكر إلى جزر الأطلسي البرتغالية وإلى جزر الكناري (الإسبانية منذ 1519م)، ثم إلى داخل البرتغال (في «الغرب») وإسبانيا (بلنسية ومالقة) والساحل الغربي لأفريقيا، وحول خليج غويانا وساوتومي. في تلك المرحلة الأولى لم تكن العبودية مقصورة عرقياً على الأفريقي الأسود، فقد كان هناك بحث في أي مكان بغية توفير قوى

عاملة من مختلف الأجناس. وفي ماديرا وجزر الكناري، على سبيل المثال، كان يعمل بجوار العبيد الأفارقة أولئك الذين جلبتهم تجارة الرقيق في الشرق أيضاً، الذين كان يتم القبض عليهم أثناء الحرب مع الغرب، بالإضافة إلى الهنود الحمر، «الإنديوس»، سكان الأمريكتين الأصليين، خصوصاً في مرحلة ما بعد رحلات كولومبس، فضلاً عن العمال الأوروبيين العاملين بالتعاقد (من كانوا يعرفون بـ«المتعاقدين»)، أو السكان الأصليين («الجوانش»، سكان جزر الكناري الأصليين). من الجهة الأخرى، بدا الوضع لبعض الدارسين مختلفاً في ساوتومي، والمعروفة بأنها مختبر التجريب الحقيقي لنظام الاسترقاق الذي تأكد في ما بعد في الأمريكتين، ففي مزارع قصب السكر في هذه الجزيرة، وفي عام 1550 تقريباً، كان يوجد ما يتراوح بين خمسة وستة آلاف عبد زنجي أتوا جميعاً من القارة الأفريقية. ولكن الحقيقة هي أن زراعة قصب السكر وتقنيات إنتاج السكر التي اعتمدت على وجود العبيد، تطورت بالفعل على ضفتي المحيط الأطلسي والبحر المتوسط قبل الغزو الأوروبي للأمريكتين.

حملت العبودية عبر الأطلسي في مرحلتها الأولى بعض ملامح الاستمرارية من الماضي، ولكنها عند انتقالها إلى

الأمريكتين لم تكن مجرد انتقال لتجارة قديمة في اتجاه العالم الجديد، وإنما شهدت في انتقالها هذا اختلافاً تاماً عن الممارسات الماضية. من بين ما اتسمت به تجارة الرقيق حول البحر الأسود في العصور الوسطى الوصول غير المنتظم للعبيد حيث كان يعتمد ذلك على وجود الطلب. لكن مع بداية التجارة عبر الأطلسي تأسست شبكة تجارية أكثر استقراراً واستخدم التجار سفناً أكثر تخصصاً في نقل العبيد، وذلك استجابة للطلب المستمر، الذي ارتبط على نحوٍ متزايد بالتطوير الأمريكي لاقتصاد المزارع. ولكن على الرغم من وجود العبودية بالفعل في أفريقيا قبل وصول الأوروبيين، إلا أنها انتشرت انتشاراً لا مثيل له تحت الإدارة الأوروبية، فقد تسببت تجارة العبيد عبر الأطلسي في حدوث واحدة من أكبر حركات النزوح الإجبارية للبشر في فترة ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر.

3. نحو الأمريكتين

إذن لم يكن اقتصاد المزارع القائم على استخدام العبيد شيئاً جديداً عندما تم تصديره إلى الأمريكتين في أعقاب غزو العالم الجديد. فقد قامت حول اقتصاد المزارع تحديداً

مجتمعات استعبادية جديدة، على حد تعبير فينْلاي. إلا أنه من خلال دعم تلك المجتمعات تبدلت تماماً خصائص العبودية التي كانت موجودة بالفعل في أمريكا قبل كولومبس، وإن كانت موجودة بشكل مختلف تماماً: فقد كانت مرتبطة بمجال الخدمة المنزلية، ولم يكن الاستعباد عندئذ توارثياً بل شيئاً يحدث مؤقتاً وغالباً بسبب الديون، أو نتيجة الأسر في الحرب، ومن ثم كانت هناك إمكانية لافتداء العبيد وعتقهم.

تحركت إسبانيا أولاً في اتجاه أمريكا، القارة التي اكتشفها كريستوفر كولومبس بمحض الصدفة، -كما هو معروف- بينما كان يبحث عن الطريق الغربي المؤدي إلى الأراضي الهندية. وبعد أن احتلوا هيسبانيولا[2] (1492م)، استطاع الإسبان، خلال بضعة عقود، أن يبسطوا سيطرتهم الاستعمارية على جزر الكاريبب (كوبا وبورتريكو)، أي في وسط أمريكا وجنوبها، وتسببوا في القضاء على

(2) جدير بالذكر أنه بينما كان الإسبان، في نهاية القرن الخامس عشر، قد استقروا في الجزء الشرقي من الجزيرة (التي أطلقوا عليها هيسبانيولا، ثم سانتو دومينغو، التي هي حالياً جمهورية الدومينيكان)، احتل الفرنسيون عام 1630م الجزء الغربي (سانتو دومينغو، هاييتي حالياً)، وحصلوا على اعتراف بسيطرتهم عليها بموجب اتفاقية رايسويك (1697م)، في نهاية حرب رابطة أوغوستا.

حضارات كانت توجد قبل غزو كولومبس، مثل حضارة الأزتيك (وسط المكسيك)، والمايا (جنوب المكسيك)، والأنكا (البيرو). كان العبيد السود الأوائل الذين وصلوا إلى أمريكا مع الغزاة، في الفترة بين عامي 1498 و1503م، هم «اللادينوس»، أي القادمون من شبه جزيرة إيبيريا، حيث كانوا قد تحولوا إلى أوروبيين من خلال المعمودية وتعلم مبادئ اللغة الإسبانية. بعد ذلك وصل من أفريقيا مباشرة «البوزاليس» (وهذا التعبير، الذي يعني «غير المستأنسين»، يشير إلى العبيد المنقولين من القارة السوداء لتميزهم عن أولئك الذين وُلدوا في المستعمرات). كان تصدير هؤلاء العبيد، بداية إلى المكسيك ثم البيرو، مرتبطاً بشكل مباشر بإنتاج قصب السكر، الذي بدأت زراعته عام 1517م في هيسبانيولا (إلا أنه انتشر بعد تلك الفترة)، ثم تم تصديرهم بعد ذلك إلى مناطق أخرى من بينها كوبا. يمكننا من خلال بضعة معطيات أن نفهم ذلك التطور من خلال الإحصاء التالي: إذا كان الإسبان أدخلوا إلى المستعمرات الأمريكية حوالي 15 ألف عبد عام 1550، فقد زاد هذا الرقم ليصل إلى 36 ألفا في الفترة بين عامي 1550 و1595م، ثم أصبح 268 ألفا في الفترة بين عامي 1595 و1640م.

في أعقاب ذلك برزت سياسة التدخل البرتغالية التي اتخذت في البداية طابع الاستعمار التجاري وليس غزو الأراضي، والدليل على ذلك أنهم بوصولهم إلى البرازيل، حوالي عام 1530، أسسوا قواعد تجارية على طول السواحل، مقسمة إلى إدارات بحرية تم توكيل أمرها إلى المفوّضين، وكان منوطاً بها الدفاع العسكري والاستعماري، لتبدأ في مرحلة لاحقة في منتصف القرن، إرساء اقتصاد مزارع قصب السكر. أدى إدخال الزراعة في أماكن مثل باهيا وبرنامبوك إلى تحول البرازيل في نهاية القرن السادس عشر إلى أكبر مصدر للسكر إلى أوروبا. قابل ذلك زيادة سريعة في عدد العبيد الذين زاد من 3 آلاف عام 1570 إلى حوالي 10 آلاف عام 1590م، ثم من 12 إلى 15 ألفا عام 1600 وإلى 200 ألف في منتصف القرن السابع عشر. كان الإسبان في جزر الكاريبب والبرتغاليون في البرازيل هم من بدأوا بتأسيس مجتَمَعيْن من المجتمعات التي أطلق عليها فينْلاي المجتمعات الاستعبادية الحديثة (ظهر المجتمع الثالث -كما سنرى- في الولايات المتحدة).

في أعقاب انتقال العبودية إلى أمريكا ازداد الأمر سوءاً، بعد مرحلة أولية، لتتخذ مساراً عنصرياً واضحاً أصبحت

بموجبه مقتصرة تماماً على الأفارقة على نحوٍ أشبه باستعباد جماعي فُرض على السود. لكنّ هذا التحول لم يكن فورياً بل فُرض بطريقة تدريجية. في مرحلة أولى تم استغلال الشعوب الأصلية حيث أدخل الاستيطان الإسباني «نظام العهدة» (*encomienda*)، الذي على أساسه يتم توكيل مستوطن واحد بعدد معين من سكان أمريكا الأصليين، يلتزم بتحويلهم إلى المسيحية، بالإضافة إلى توفير الحماية العسكرية لهم، في المقابل يُجَبر السكان الأصليون على تقديم خدمات إلزامية لهذا المستوطن بلا مقابل في مجالات الزراعة والأعمال الحرفية، والمناجم (إن ما يميز نظام العهدة عن الرق هو قيامه على علاقة منفعة تبادلية، وتتخذ على ما يبدو شكلاً من أشكال الرعاية المرتبطة بالتحول إلى المسيحية، على الأقل من الناحية القانونية). فضلاً عن ذلك، كانت هناك محاولات لوضع حد لتشغيل الهنود الحمر، حيث تدخلت السلطة المركزية الإسبانية للدفاع عنهم (فالأمر كان يتعلق برعايا إسبان)، وكان ذلك هجوماً على الأرستقراطية الاستعمارية بدافع من ضغوط مارستها بعض الأوساط الثقافية والدينية في ذلك الوقت (يجدر في هذا الصدد تأمل ما كتبه الدومينكاني بارتولومي دي لاس كاساس، وهو ما سأتناوله في وقت

لاحق). حاول التشريع الإسباني أن يعيد صياغة نظام الرعاية من خلال إلغاء التوريث، إلا أن القوانين الجديدة التي صدرت عام 1542م بهذا الشأن لم يتم تطبيقها في أي مكان. بل إن الهنود الحمر، سكان أمريكا الأصليين، تعرضوا إلى نزيف سكاني نظرا للاستغلال القاسي ولمقاومتهم ذلك من خلال العصيان المسلح، وبسبب العمل المهلك الذي فُرض عليهم في المناجم (مناجم الفضة في مدينة بوتوسي في بوليفيا، على سبيل المثال)، وبسبب عمليات الترحيل الإجباري للشعوب وتشتيت العائلات أيضاً التي فرضها الإسبان على الهنود الحمر. تمثل الأمر الأكثر خطورة في انتشار الأوبئة بسبب الأمراض التي جلبها الأوروبيون معهم (منها على سبيل المثال الجدري والحصبة). وهكذا بدأت عمليات جلب الأفارقة وبدأت بالتالي عمليات إبادة سكان أمريكا الأصليين أيضاً لعدم القدرة على إخضاعهم، حيث كانوا يميلون إلى الهروب والعودة إلى ذويهم. كان الاعتقاد السائد أيضاً أن السود معتادون منذ زمن على العمل الشاق في المزارع حيث مارسوه بالفعل في حوض البحر المتوسط، وفي جزر الأطلسي وخليج غينيا، وأنهم أشدّ قوة. يلزم أيضاً أن نشير -كما سنرى بطريقة أوضح في الفصل الثالث- إلى أن تحويل

السود إلى عبيد كانت له شرعيته من قبل جهاز أيديولوجي متماسك، جذوره راسخة في التقاليد الكلاسيكية وفي الإنجيل. هناك نوع من التلاقي بين الفكرة الأرسطية القائلة بوجود عبيد بالطبيعة مع مبدأ ضرورة تبشيرهم بالإنجيل الذي على أساسه كان المستعمرون يصرون على تحول الذين لم يعرفوا إلها إلى المسيحية.

إذا كان الجزء الأكبر من العبيد الموجودين في الأمريكتين تم استغلاله في الزراعة، فإن العبودية لم تصب بشكل كامل في اقتصاد المزارع وهو ما لم يكن سائداً في كل المناطق. تطور هذا الاستثمار حتى وصل إلى ذروته في هيسبانيولا وكوبا لإنتاج قصب السكر، وفي البرازيل لزراعة القهوة، وفنيزويلا لزراعة الكاكاو. كان أصحاب العبيد يستخدمون أكثر الرجال في المزارع، الذين كانوا يعملون حوالي ثمانين ساعة في الأسبوع، صباحاً ومساءً (في معامل تكرير السكر) خاضعين للمعاملة القاسية والرقابة اللصيقة من قِبل حراسهم. لم يكن العبيد يشكلون جماعةً متجانسة، فقد كان الأفارقة يُجلبون من أصول عرقية ولغات وخلفيات دينية مختلفة، وذلك بهدف منع أي نوع من التضامن في ما بينهم. وكان العبيد يجتهدون للحفاظ على الروابط التي تصلهم بتراثهم

الخاص، الذي كانت ديانة الفودو المنتشرة بين العبيد تُعبر عنه أفضل تعبير، وإن كانت هذه الجهود تُواجه بمحاولات الإدماج بين الثقافتين المسيحية والأفريقية، وذلك من خلال فرض طقوس ذات توجه معين تقدم نماذج للتواضع والطاعة (مثل نموذج القديس بندتّو المورو، العبد الأثيوبي الذي وصل إلى صقلية وأُعتِق في النصف الأول من القرن السادس عشر وانتشر تبجيله في أمريكا الجنوبية أيضاً قبل تطويبه في القرن الثامن عشر بفترة طويلة، وإعلانه قديساً في بداية القرن التاسع عشر). فضلاً عن العمل في المزارع فقد كان العبيد يقومون بأعمال متعددة، مرتبطة بظروف مختلفة، زراعية أو مدنية: كان هناك من يمارس أعمالاً يدوية (مثل النجارين والحدادين) وكان هناك من يعمل في الخدمة المنزلية أيضاً (ومنهم الخدم والبستانيون والطباخون). من بين هؤلاء نجد العديد من النساء اللاتي كن يمثلن ثلث الأيدي العاملة من العبيد الذين وصلوا إلى الأمريكتين. كذلك أُستُخدم العبيد السود على نحوٍ متزايد في النصف الثاني من القرن السادس عشر في مناجم الفضة في المكسيك وفي البيرو. كانوا يصلون إلى هناك بعد رحلة تتراوح مدتها بين أربعة وخمسة أشهر، حيث كانوا يرحلون من ميناء قرطاجنة في بحر الكاريبب،

عبوراً ببحر بورتوبيلو ومضيق بنما، ليصلوا إلى كالاو وفي النهاية إلى ليما. كانت مقاطعة كارابايا في جبال الأنديز الجنوبية هي أحد المراكز المهمة لاستخراج المعادن. وفي تلك المنطقة كان يسود توظيف الهنود الحمر الأحرار من خلال نظام «الميتا»، الذي يعود أصله إلى قبائل الإنكا ويقوم على ضريبة القوى العاملة التي كان الهنود الحمر يدفعونها دورياً على هيئة وحدات زراعية أو صناعية أو تعدينية. كان استجلاب الأفارقة في تلك المناطق غير اقتصادي، نظراً لصعوبة الوصول إلى الأسطح المرتفعة. كذلك في البرازيل البرتغالية لم يتم التخلي عن استعباد سكان أمريكا الأصليين، إذ لا بد أن نتذكر هنا مناجم الذهب والألماس في ميناس جيرايس، التي ارتبط تطورها بالطفرة التعدينية في القرن الثامن عشر.

عاش العبيد في مجتمعات يعيش فيها البيض أيضاً (مُلاك الأراضي، وأصحاب المناجم، والجنود والتجار والحِرفيون) والأحرار الملونون (السود وذوو الأعراق المختلطة)، وانتشرت في عالم المستعمرات الأول الذي نشأ في إيبيريا جنس من الأخلاس (المستيزو) وذلك من خلال الزواج بين البيض والسود والسكان الأصليين، وذلك على خلاف ما حدث

في مستعمرات الدول الأوروبية الأخرى في فترة لاحقة. كان العتق الفردي أمراً متكرراً أيضاً يمنحه السيد أو المشتري للعبيد بناء على دفع مبلغ معين من المال، وخاصة لمن كانوا يعملون في التعدين، حيث كان العمل يتضمن مساحات أكبر من الاستقلال مقارنة بتلك المسموحة للعاملين في المزارع. وهكذا حوالي عام 1600م، وفي عديد المستعمرات الإيبيرية أصبح الأحرار الملونون يمثلون بين 10 و15٪ من إجمالي عدد السكان السود ومختلطي الأعراق، وبعد ذلك بقرن وصلت النسبة في بعض الحالات إلى 50٪. على الرغم من أشكال التمييز العنصري، وجدت في هذه المجتمعات الاستعبادية نماذج للترقي الاجتماعي، مثل الانتقال إلى تخصصات معينة في الأعمال الحرفية، وخاصة في قطاعيْ البناء والملاحة.

4. العبودية الأوروبية

كما سبق وأشرنا، لم تتضمن التجارة عبر الأطلسي ترحيل العبيد السود تجاه الأمريكتين فقط، بل اقتاد البرتغاليون العبيد الأوائل الذين أسروهم أثناء اكتشافهم لأفريقيا عام 1441 إلى البرتغال وقدمهم القبطان أنتام جونسالفس هدية إلى الملك. وفي عام 1444 وصلت شحنة قوامها زهاء 200 عبد

إلى مدينة الغرب (ألجارفي) البرتغالية. لا بد أن نتذكر أيضاً أن وصول العبيد السود إلى منطقة البحر المتوسط وأوروبا لم يكن أمراً جديداً، لأننا لو عدنا مرة أخرى إلى العصور الوسطى والحديثة، لوجدنا أنهم كانوا يصلون من خلال تجار مسلمين على طول طرق القوافل الأفريقية ومن خلال موانئ البحر المتوسط، حيث يبتاعهم التجار الأوروبيون ويبيعونهم في جنوب فرنسا وإيبيريا وإيطاليا. الشيء الجديد هذه المرة هو استبعاد البرتغاليين للوسطاء العرب، مستقدمين مباشرة العبيد السود عبر البحر وسواحل غرب أفريقيا. ويقدر عدد العبيد الذين جلبهم البرتغال في منتصف القرن الذي سبق غزو أمريكا، بمائة ألف على الأقل وهو ما تضاعف بسرعة في العقود التالية.

كان من الممكن اقتفاء أثر وجود العبيد السود من خلال بعض المصادر مثل عقود البيع والشراء وقوائم الوفيات والوصايا وسجلات الكنائس الخاصة بالمعمودية والوفاة (لكثيرين ممن تحولوا إلى المسيحية)، حيث شهدت شبه جزيرة إيبيريا وجودهم بشكل كبير، ففي البرتغال، في منتصف القرن السادس عشر تقريباً، كان يعيش 32.370، منهم 9.500 في لشبونة حيث كوّنوا 10٪ من عدد السكان؛ وكان عدد

السود الأحرار في المملكة كلها يصل إلى 2.580 عبداً. وفي إسبانيا، في القرن السادس عشر، كان متوسط عدد العبيد السود في إشبيلية يتراوح بين 7 و10٪ من عدد السكان. في شبه جزيرة إيبيريا، بشكل عام، لم يتجاوز الرقم الإجمالي قط نسبة 10٪ من السكان الأصليين (كان المتوسط يتراوح بين 6 و7٪). ومن ثم كانت شهادة المعاصرين القادمين من مناطق أوروبية أخرى تصيبنا بالدهشة أمام ظاهرة غير معروفة في أي مكان آخر، إذ يؤكد الكاتب الفلمنكي نيكولا كليناردو، في عام 1535م، أن «عدد العبيد في لشبونة من الذكور والإناث أكبر من عدد البرتغاليين الأحرار»[3].

يجدر أن نوضح أيضاً أن العبيد الأفارقة لم يكونوا وحدهم من تواجدوا على الأراضي الإيبيرية، وهي الأرض التي تميزت –مثل جزء كبير من أوروبا المتوسطية– بتراث استعبادي قوي، وكانت تمثل مخزن العبيد المضمون بسبب الاتصال المستمر مع المسلمين. كان العبيد السود بمجرد وصولهم ينضمون إلى مجتمع يوجد به، ليس فقط العبيد الصقالبة الذين تم استحضارهم بواسطة التجارة الشرقية،

---

(3) . A.C. de C.M. Saunders, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal*.

وإنما العبيد المسلمون أيضا المرتبطون بالصراعات، بسبب الحروب المشتعلة أو بسبب غارات غير المسيحيين في حوض البحر المتوسط (وكان يُطلق عليهم «الأسرى» أو المساجين). بدءاً من منتصف القرن السادس عشر أصبح العبيد الأفارقة تدريجياً يشكلون المجموعة الغالبة بالمقارنة مع غيرهم من العبيد الآخرين ذوي البشرة البيضاء، فتحولت العبودية بذلك إلى استعباد على أساس عرقي، وخاصة للسود. تُسجل الظاهرة أيضاً أن غرناطة، حيث تراوح عدد السكان من العبيد بين 2٪ و14٪ من السكان، كانت مكونة من عبيد جاؤوا عن طريق تجارة الرقيق والحرب، وصلوا من جنوب الصحراء الكبرى، ومن بلاد المغرب ومن أمريكا. على الرغم من تزايد عدد العبيد المحليين «الموريسكيين»، في أعقاب ثورتهم في الفترة بين 1569 و1571م، بدأ السود، في العقود التالية، في الانتشار. ولو أخذنا في الاعتبار كل أشكال العبودية التي كانت موجودة في شبه جزيرة إيبيريا في نهاية القرن السادس عشر، لوجدنا أن العدد التقديري للعبيد كان يتراوح بين 270 ألفا و360 ألفا، وهو ما يُشكِّل نسبة 3–4٪ من إجمالي السكان الذين كان يصل عددهم إلى 9 ملايين شخص (سبعة ملايين ونصف في إسبانيا ومليون ونصف في

البرتغال). بينما جلبت تجارة الرقيق في دول البحر المتوسط، التي شملت الأمازيغ والأتراك أيضاً، وأفارقة آخرين، إلى الأراضي الإيبيرية بين 300 و400 ألف من العبيد في الفترة بين 1450 و1750م، وجلبت تجارة الرقيق عبر الأطلسي في الفترة نفسها من 700 ألف إلى 800 ألف من العبيد.

كانت توجد في المدن الإيبيرية الرئيسية أسواق مزدهرة للرقيق أيضاً، عامة وخاصة، استمرت نشطة طوال الحقبة الحديثة كلها. في نهاية القرن الخامس عشر، كان أكثر المراكز أهمية في هذا الشأن هما مركزا لشبونة وصقلية، حيث يتم منهما توزيع البضاعة البشرية في الدول الواقعة غرب المتوسط. كان يصل إليهما ليس العبيد القادمون من غرب أفريقيا فقط، ولكن مسلمي شمال أفريقيا أيضاً، والـ«جوانش» من جزر الكناري، والهنود الحمر، وهم السكان الأصليون للعالم الجديد. كان العبيد يعملون في الزراعة، ولكن من خلال عملهم، بالأخص، في الخدمة المنزلية، أصبح لهم دور مهم على المستوى المدني، وأيضاً في التجارة والأعمال الحرفية، في قطاع البناء وفي أشغال المعادن أيضاً. كان العديد منهم يعملون في الحدادة والحياكة، في الحلاقة ونسج الحرير، والصياغة، وبحّارة في السفن الأفريقية أيضاً. كان الأتراك

يُستخدمون، غالباً، في أعمال التعدين وإدارة السجون. أما الوجود النسائي فكان ملحوظاً، على خلاف ما كان يحدث في العالم الاستعماري: في غرناطة، على سبيل المثال، كان عدد النساء يتروح في منتصف القرن السادس عشر بين 55٪ و70٪ من إجمالي عدد العبيد، وكن يمارسن، بالإضافة إلى الأعمال المنزلية، أنشطة في مجال النسيج والجلد (وكانت قيمتهن الاقتصادية أعلى بكثير مما كانت عليه في المستعمرات).

على الرغم من أن العبيد كانوا يشكلون أقلية ضئيلة، إلا أنهم كانوا يؤثّرون بشدة في المجتمع والاقتصاد الإيبيري. سواء في البرتغال أو في إسبانيا، وكان وجودهم واضحاً في كل الطبقات الاجتماعية، من البلاط إلى الحانات. وكان هؤلاء عادة ملكاً لمؤسسات (أديرة، مستشفيات) وأفراد، مدنيين أو من الإكليروس، أو لنبلاء وبرجوازيين، ولكن لأفراد ينتمون لقطاعات اجتماعية أكثر تواضعاً أيضاً، مثل الحرفيين وصغار التجار. بشكل عام، كانت الشخصيات الأكثر ثراءً تمتلك عدداً من العبيد كان يصل في حالات نادرة إلى خمسة عشر عبداً. وكانت إمكانات الشراء تعتمد على السعر وكانت متغيرة ولكنها عادة ما ترتفع بمرور الوقت، وخاصة في القرن

الثامن عشر. لم يكن امتلاك العبيد مجرد نوع من التفاخر، بل كان العبيد مندمجين بالكامل في المنظومة الاقتصادية، فكانوا يقومون عادة بالمهن الشاقة. هذا لا يعني أنه كان يوجد في شبه جزيرة إيبيريا مجتمع استعبادي حقيقي، بالرغم من أن بعض الدارسين يميلون إلى هذا الافتراض[4]. لم يكن العبيد، في واقع الأمر، القوة العاملة السائدة في أي من القطاعات، مثلما كان يحدث في مزارع المستعمرات خارج أوروبا: ولم يكن أي نشاط اقتصادي عُرضة للسقوط دون توفر الأيدي العاملة من العبيد، حيث لم تكن هناك وظيفة محددة مقصورة فقط على العبودية. كان العبيد السود يعملون جنباً إلى جنب مع العمال الأحرار عادة، وكانوا يتلقون معاملة مختلفة عما كان ينتظرهم في الأمريكتين.

نظراً لاعتبارهم بضائع وسلعاً، فقد كانوا محرومين من أي شخصية اعتبارية، ومن ثم كانوا يخضعون لقيود خاصة، بدءاً من التحكم في استهلاكهم للكحوليات إلى منعهم من السير بحرية ليلاً. لكنهم لم يكونوا يعيشون ظروفاً حياتيةً متماثلةً؛ كان العاملون منهم في الخدمة المنزلية كثيراً ما يقيمون مع سادتهم، وكان عبيدٌ آخرون يقيمون في أماكن منعزلة من

(4) . A. Stella, *Histoires d'esclaves dans la péninsule ibérique*.

الفناءات إلى الحظائر، كما كان بعضهم يعيش طليقاً تقريباً. كانت توجد، إلى جانب أشكال الخضوع الكاملة والمعاملة الوحشية، روابط أقل قسوة بين العبد وسيده، الذي كان يمكن إرساله للعمل لدى الآخرين، تمهيداً للحصول على العتق، بمنحه «ورقة الحرية (*carta de alforria*) أو «رخصة الحرية» (*licencia de libertad*)، أو من خلال وصية ما، أو كأن يبتاع العبد هذا العتق. لم يكن هذا هو الوضع الطبيعي، فقد كانت نسبة ضئيلة فقط، حوالي ٥٪، هي التي تحصل على العتق. كان أغلب العبيد السابقين الذين حصلوا على العتق يُظهرون إخلاصاً وامتناناً لسادتهم، وأحياناً كانوا يستمرون في خدمتهم بضعة أعوام أخرى. فكان الأمر ينتهي بهم، في الغالب، إلى الانضمام إلى طبقات الفقراء. وكانت إمكانات الترقي الاجتماعي (والمحدودة على كل حال) تتحقق للرجال الذين ينضمون إلى الجيش؛ وبالنسبة إلى النساء -إذا كانت لديهن فرص أفضل- من خلال الزواج من رجل غني (وهنا تظهر العلاقة الوثيقة بين العتق والزواج، وما أكد على هذه العلاقة أن «مجمع ترينتو» كان قد اعترف بحق العبيد في أن يتزوجوا تبعاً للطقوس الكاثوليكية، وأن يبنوا عوائل). وما يؤكد على تجذر العقلية الاستعبادية في هذه

المجتمعات هو أن بعض هؤلاء العبيد الذين نالوا العتق كانوا يقتنون بدورهم عبيداً. يمكن أن نذكر من هؤلاء حالة خوان لاتينو، الذي أصبح شاعراً وأستاذاً في جامعة غرناطة في القرن السادس عشر. بعيداً عن الصعوبات التي تعرضت لها الأراضي الإيبيرية في حقبة وجودها الممتدة، برزت ظاهرة الاختلاط العرقي التي جذبت أنظار بعض علماء الأعراق في النصف الأول من القرن العشرين، أولئك الذين يميلون إلى أن يتعرفوا على صفات وراثية أفريقية وخاصة في سكان بعض المناطق البرتغالية بناء على أفكار نمطية غير علمية. ولو نحينا أسطورة النقاء العرقي جانباً لوجدنا اختلاطاً عرقياً كبيراً في تاريخ إسبانيا أيضاً.

لا بد أن نشير أيضاً إلى أن العبودية في شبه جزيرة إيبيريا ظهرت في سياق قانوني سبق ومنح شرعية للاستعباد منذ فترة. نظم «قانون الأجزاء السبعة» (***Las siete partidas***) الذي أصدره ألفونسو العاشر الحكيم لقشتالة في فترة 1256 – 1265م، العلاقات بين السادة والعبيد. ونصَّ جوهره على أن من بين وسائل الاسترقاق الحرب ضد أعداء الإيمان الحق، والولادة (كانت الأم، حسب القانون الروماني، هي التي تُوَرّث) وبيع الشخص نفسه. كانت القوانين تعاقب السيد

على قسوته الزائدة، وكانت تفرض عليه أن يوفر المأكل لعبيده أيضاً. كان يمكن محاكمة من يتجاوز تلك القوانين، وإذا ثبتت الجريمة، لا بد من بيع العبد. وكانت هناك أشكال أخرى من العتق أيضاً، يعتمد اختيارها عادة على رغبة السيد. وهكذا سارت العبودية البرتغالية –التي كانت تتبع «قوانين ألفونسو» التي أصدرها ألفونسو الخامس عام 1446م، في الحقبة التي كانت فيها كلمة: (*mouro*) «موريسكي» مرادفة لكلمة عبد– على خطى القوانين التي نشرها مانويل الأول في عامي 1514 و1521، ثم على «قوانين فيليبناس» عام 1603، إبان فترة الاحتلال الإسباني للبرتغال (1580–1640م).

إلا أن القوانين الخاصة بالدول الأخرى كانت مختلفة، وخاصة تلك التي كان أفول العبودية القديمة فيها أكثر وضوحاً. في فرنسا كان هناك ثقل ملحوظ للمرسوم الذي أعلن من خلاله لويس العاشر، عام 1315م، بأن الأراضي الفرنسية هي أراض مُحررة وبالتالي فإن من يصلون إليها هم في عداد الأحرار. كان هذا الإجراء يتعلق بخَدَم المنطقة الملكية، الذين كان بإمكانهم تحرير أنفسهم بدفع مبلغ من المال. وعندما اُكتُشف هذا المرسوم الملكي، وأُعيدت قراءته مرة أخرى في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ثبت أنه

يمثل مبدأً مناهضا للعبودية، وبالتالي احترمه برلمان بوردو عام 1571: حيث قام البرلمان، في رده على طلب قدمه أحد مُلاك السفن للسماح له ببيع العبيد، بإصدار الحيثيات التي جاء فيها: «إن فرنسا وطن الحرية ولا يمكن أن تسمح بالعبودية». تأكد هذا الأمر من قبل العدالة الملكية بقرار إيقاف مجلس الدولة عام 1670م، الذي كان يتسامح مع العبودية في المستعمرات الأمريكية فقط، وليس في المملكة. إذن يعدّ مثل هذا المبدأ شكلاً من أشكال القضاء الرسمي على العبودية، على الأقل على المستوى المثالي، الذي كان يتم استظهاره دائماً في الأدبيات المناهضة للعبودية، بالرغم من أنه حدثت انتهاكات لهذا المبدأ في القرن الثامن عشر، بدافع تزايد المصالح الفرنسية في المستعمرات. كانت هناك صور متنوعة من هذا النظام الهادف إلى منع العبودية على أرض الوطن. على سبيل المثال كانت نقطة الانطلاق في إنجلترا، التي تتبع القانون الدولي، الحكمَ الصادر عام 1567م، الذي عُرف من خلال حكم تالٍ له عام 1640 يمنع دخول عبد روسي لأن الـ«أرض الإنجليزية» -كما ينص القانون- «أنقى» من أن يدخلها عبد (عبارة مُقتبسة من حيثيات الحكم، الذي لم يكن يؤدي بالضرورة إلى تحرير العبيد في حقبة الاستعمار).

وهكذا عندما جلب أحد التجار في عام 1596 إلى ميدلبرج مئات الأفارقة، منعت المقاطعات الإقليمية لزيلندا البيع أمام ازدراء شعوبها هذه التجارة. وكانت نتيجة لجوء التاجر إلى المقاطعات العامة، أن اختار مجلسها المنع التام لهذه التجارة داخل الأراضي الهولندية.

الفصل الثاني

حقبة تجار الزنوج

1. تجارة الرقيق عبر الأطلسي

انطلقت تجارة الرقيق الأسود عبر الأطلسي في الفترة ما بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وترسخت بالتدريج خلال القرن السابع عشر لتنتشر في القرن الثامن عشر مع ازدهار اقتصاد المزارع في المستعمرات البرتغالية والإسبانية. ومع انضمام دول جديدة إلى المغامرة الاستعمارية، وهي دول كانت في السابق تقف على هامش هذه الظاهرة لأسباب سياسية ودينية، بدأت المرحلة الثانية لتجارة الرقيق في أعقاب المرحلة الخاصة بشبه الجزيرة الإيبيرية، وذلك في عشرينيات القرن السابع عشر وعبر ما عُرِف آنذلك بالمقاطعات المتحدة (أو جمهورية هولندا)، التي بدأت التغلغل تجارياً لتسبب ضرراً للبرتغال على امتداد سواحل غرب أفريقيا، وخاصة في ساحل الذهب (يعود الاستيلاء على القاعدة البرتغالية لإلمينا إلى عام 1637)، وأسست قواعد لدعم شمال أمريكا (هولندا الجديدة في ذلك الوقت)، واحتلت أيضاً جزر الكاريبب

(سانت أوستاسيوس، سان مارتان، كوراساو)، وسورينام، شمال شرق أمريكا اللاتينية عام 1667. كانت تجارة العبيد من مهام الشركة الهولندية لبلاد الهند الغربية (*West–Indische Compagnie*) 1621م، وهي مؤسسة تجارية ولكن في الوقت نفسه أداة لتنفيذ سياسة الدولة (فقد كانت تتحكم في احتكار تجارة الرقيق وتتلقى دعماً من هولندا)، وكانت تدير لفترة ما عملية جلب العبيد من المستعمرات الإسبانية أيضاً. عندما فقدت الشركة قواعدها في أمريكا الشمالية فشلت محاولتها للتحكم في منطقة البرازيل (ريسيف وبيرنامبوكو)، وتدهور وضعها عام 1674م بسبب مشاكل مالية مما أدى إلى أن تحتل شركة أخرى مكانها.

لم يتعاط الهولنديون بمفردهم تجارة الرقيق، حيث انضم إليها الإنجليز والفرنسيون أيضاً ومارسوا هذه التجارة من خلال التهريب عبر طرق تجارية محددة، وذلك حتى نهاية القرن السادس عشر. في ما يتعلق بإنجلترا، بدأ جلب العبيد في أعقاب قيام المستعمرات في أمريكا: في البداية إلى جزيرة جيمستاون، وهي المستعمرة الأولى في فرجينيا (التي قامت عام 1607)، ومنذ الثلاثينيات في الأنتيل، وبصفة خاصة في جزيرتي برْبادوس والجامايك (1655م)، حيث كان يُزرع

قصب السكر في أوقات مختلفة. كانت المرحلة الأولى حتى منتصف القرن السابع عشر تقريباً (تتباين الفترات الزمنية من مكان إلى آخر)، وكان يميزها الاستخدام الواضح للبيض الذين تم تشغيلهم من خلال أشكال العمل الإجباري، أو من خلال عقود محددة الأجل تربطهم بالمُلاك لبضعة أعوام، تمتد من ثلاثة إلى سبعة أعوام. كان العمل يتم بناء على عقد، على الأقل من الناحية النظرية، وذلك على خلاف العبودية، حيث كان التعاقد يعني في حد ذاته الاختيار الحر من قبل الشخص الذي تم تشغيله. إلا أنه لم يكن عملاً حراً بالكامل، فأولئك العمال لم يكن بإمكانهم مغادرة العمل قبل الموعد أو التاريخ الذي تم التعاقد عليه، وكان يمكن إعارتهم أو تأجيرهم، بالإضافة إلى أن الكثير منهم كان يتم ترحيلهم قسراً. كان هؤلاء عادة يشملون فئات تضم مشرَّدين وفقراء، وأناساً قادمين من الطبقات الفقيرة في المجتمع، يتم تسليمهم لأحد المستوطنين لفترة زمنية معينة في مقابل الحصول على عمل مجاني ودفع مبلغ من المال أو تقديم منتجات. كانت هناك شركات تجارية متنوعة تدير عمليات تعيين العمال وتوفير العبيد، حتى قام الملك عام 1672م بتأسيس «الشركة الملكية الأفريقية» (*Royal African Company*)، التي تولت

احتكار عملية تزويد المستعمرات بالعبيد وذلك حتى حلها عام 1713. كان تزايد الأيدي العاملة من العبيد يفسره التوسع في الزراعة الأحادية للتبغ وقصب السكر، وهي المنتجات الأكثر طلباً في السوق الأوروبية أثناء القرن السابع عشر (كان السكر يستخدم في البداية كدواء، ثم أصبح يُستخدم في التحلية والحفظ).

انتشرت العبودية انتشاراً كبيراً في جنوب المستعمرات الأمريكية، التي تميزت بتدفقات كبيرة من مهاجري الوطن الأم، وخاصة في فرجينيا وماري لاند وكارولينا الشمالية، حيث تطورت مزارع التبغ، وفي جورجيا وكارولينا الجنوبية أيضاً نظراً لانتشار زراعة الأرز. ولكنهم جلبوا العبيد أيضاً إلى الجزء الشمالي، على الرغم من عدم وجود اقتصاد المزارع: فقد وصل العبيد إلى ماساشوستس وكونكتيكت من جزر الكاريبب الإنجليزية في ثلاثينيات القرن السابع عشر، ومن أفريقيا مباشرة بعد ذلك التاريخ. كان يوجد عبيد في نيويورك أيضاً، المستعمرة الهولندية السابقة (أمستردام الجديدة)، التي انتقلت إلى الإنجليز عام 1667م. كان العبيد في الشمال يعملون، في الأغلب، في الخدمة المنزلية والأعمال اليدوية، إلا أن ظروف حياتهم في المزارع الجنوبية لم تختلف كثيراً عن

ظروف العبيد الموجودين في جزر الكاريبب، على الرغم من أن زراعة التبغ كانت أقل إجهاداً من زراعة قصب السكر، وكانت تُسجل في تلك المزارع نسبة وفيات أقل. ارتفع عدد السكان من العبيد بسرعة في ثمانينيات القرن السابع عشر نظراً لاستحالة مواجهة الاحتياج المتزايد للأيدي العاملة بواسطة العمال البيض الذين يعملون بالعقود فقط، والذين كانوا يواجهون بصعوبة الظروف المناخية لعدم اعتيادهم عليها: على سبيل المثال، ارتفع عدد العبيد الذين انتقلوا إلى خليج تشيزبيك (في الميريلاند)، أحد القواعد التجارية الرئيسية، من 1.670 في العقد بين 1670 و1680م إلى 7.300 في العقد بين 1680 و1690، ثم إلى 7.700 في الفترة بين 1690 و1700م حتى وصل إلى 10.700 في العقد بين 1700 و1710م. تزايد تواجد العبيد أيضاً بصفة خاصة في القرن الثامن عشر، ولكن بطرق متباينة في المستعمرات الأمريكية الثلاث عشرة: ففي الحين الذي ارتفع فيه عدد العبيد في الجنوب من حوالي 22 ألفا في عام 1700 إلى 410 آلاف في 1770م، ارتفع العدد في الوسط من ثلاثة آلاف وخمسمائة إلى 35 ألفا، وارتفع في الشمال من ألف وسبعمائة إلى خمسة عشر ألفاً وخمسمائة.

تعود بداية الاستعمار الفرنسي في جزر الكاريبب إلى

عام 1626، عندما صدر تصريح ملكي بالاستعمار وبجلب العبيد من جزيرة سان كريستوف (سان كيتس حالياً). كان التغلغل الاستعماري يدعمه في عام 1635م، بناء على مبادرة من الوزير أرمان–جون دي بلاسي، دوق رشيليو، بتأسيس شركة الجزر الأمريكية (*Compagnie des îles d'Amérique*)، التي استقدمت في البداية ذوي البشرة البيضاء ليعملوا بالتعاقد، ثم استقدمت عبيداً سوداً أيضاً إلى جزر غوادالوبا والمارتينيك. لعبت شركات الهند الغربية دوراً رئيسياً، وهي الشركات التي أسسها في عام 1664م الوزير جون–باتيست كولبير، وكانت تنسق أعمال التجارة في جزر الأنتيل، وسرعان ما شغلت سانتو دومينغو المركز الرئيسي لإنتاج قصب السكر، في أعقاب 26 أغسطس 1670 عندما شرّع مجلس الدولة العبودية، وبالتالي أصبح هناك اعتراف رسمي بتجارة الرقيق والعبودية. استعادت الدنمارك مكاناً هامشياً في جزر الأنتيل، ذلك المنجم الحقيقي للمنتجات واسعة الاستهلاك، بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، فاحتلت جزيرتي سان توماس وسان كروا حيث زرعت قصب السكر. في تلك الفترة، ومع تورط إنجلترا وفرنسا التام في تجارة السود، بدأت المرحلة الثالثة لتجارة الرقيق التي شهدت

شغْل هذين البلدين مكان الهولنديين والبرتغاليين. من جهة أخرى أصبحت هذه التجارة في القرن الثامن عشر أحد أسباب الصراع بين القوتين المتنافستين سياسياً وتجارياً في العالم الاستعماري، وهو الصراع الذي انتهى بحرب الأعوام السبعة (1756–1763م).

بداية من منتصف القرن السابع عشر، تجاوز عدد العبيد عدد العاملين بالعقود في العديد من مستعمرات العالم الجديد. بدأ تسجيل الزيادة الإجمالية لتجارة الرقيق بصفة ملحوظة منذ عام 1670، عندما استقر تنظيم إمداد السود وتوزيعهم بين أوروبا وأفريقيا وأمريكا. عند مراجعة توزيع الوظائف لحقبة زمنية طويلة بداية من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، لا بد من الإشارة إلى أن التجارة كانت منتظمة حول ثلاثة مسارات. إن فكرة التجارة المثلّثة التي تديرها أوروبا، والمعروفة بتجارة الرقيق عبر الأطلسي، لا تعني تماماً تورط القارات الثلاث كلها، حيث لم يكن الأمر يتضمن الأوروبيين فقط، إذ كان تجار الرقيق يبحرون في رحلات مباشرة من الأمريكتين أيضاً في اتجاه القارة السوداء. لقد شهد المجتمع الأفريقي داخلياً التواجد المزدوج، سواء للضحايا من مجموعات العبيد أو الأشخاص الذين لعبوا دوراً رئيسياً

ممن يدعون: «تجار الرقيق السود». بالإضافة إلى ذلك، كانت هناك، حالات لرجال انتقلوا في مسيرة حياتهم من وظيفة إلى أخرى. من النماذج التي توضح هذا الأمر ما حدث في حالة الصغيرين الأفريقيين رفيعي المقام من كالابار (نيجيريا): ليتل إفرايم روبن جون وأنكونا روبن روبن جون، واللذين انتقلا إلى جزر الكاريبب كعبدين في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وعندما حصلا على حريتهما انضما إلى حركة إلغاء العبودية الإنجليزية، وبمجرد عودتهما إلى أفريقيا أصبحا من تجار الزنوج.

إن تعريف «التجارة المثلثة» يشير إلى تجارة الرقيق في شمال الأطلسي فقط، حيث طُرُق التجارة الأكثر ازدهاراً. كانت السفن المحملة بالبضائع (الأقمشة والمعادن والأسلحة والكحول، والمنتجات الفخمة مثل البورسلان) تبحر من الموانئ الأوروبية، وتنطلق نحو سواحل غرب أفريقيا، حيث كانت تتم مبادلة البضائع بالعبيد من الرجال، لتبحر مرة أخرى باتجاه العالم الجديد. هناك كان يتم بيع العبيد، أو كما يحدث غالباً، مبادلتهم ببضائع المستعمرات (السكر والتبغ والقهوة والأرز والقطن). ومن أمريكا كانت تلك البضائع تصل إلى أوروبا، حيث تبدأ عملية بيعها. كانت توجد تجارة

الرقيق البرتغالية-البرازيلية، التي بدأت منذ عام 1550م في جنوب الأطلسي وبدأت البرازيل تديرها بمفردها بعد أن حصلت على استقلالها (1822م)، وكانت تربط مباشرة، عادة دون المرور على لشبونة، الساحل البرازيلي بذلك الأفريقي. كانت المنتجات المحلية للبرازيل أو تلك المستوردة يتم مبادلتها بعبيد أو ببضائع، بالعاج على الأخص، ثم يُعاد بيعها إلى البرتغاليين، بينما كانت تجارة الرقيق في المحيط الهندي تعتمد على العلاقات بين مدغشقر وشرق أفريقيا. لكنّ طرق تلك التجارة كانت غالباً ما تبدأ من البرازيل لتتوقف عند قواعد غرب أفريقيا لتصل إلى شرق أفريقيا، بينما يقوم تجار العبيد الأوروبيون بإدارة تجارة الرقيق في الغرب. وسرعان ما سيطر البرازيليون المستقرون في أفريقيا منذ أجيال عديدة على دوائر البيع الداخلية في أفريقيا، وهؤلاء كان بينهم بالتأكيد عبيد سابقون حصلوا على العتق.

كانت الموانئ الرئيسية لتجار الزنوج من الأوروبيين تقع على المحيط الأطلسي، مُركّزة في المثلث المكون من الساحل الهولندي وليفربول وبوردو. في بريطانيا العظمى، الدولة التي كانت تمد مستعمرات أخرى بالعبيد أيضاً، وخاصة تلك الإسبانية، كانت ليفربول ولندن وبريستول تقوم بدورٍ

رئيسي، حيث انطلقت منها 9.663 حمولة من العبيد في الفترة بين 1550 و1815م (نظمت منها ليفربول وحدها 4.894 رحلة)، أما بالنسبة إلى فرنسا فقد ظل الميناء الرئيسي في كل الحقبة الحديثة هو ميناء نانت، الذي ظل نشطاً إلى نهاية القرن السابع عشر (كان عدد الرحلات في الفترة الزمنية نفسها 1.714)، يأتي بعده في الأهمية ميناء لوهافر (451)، ولاروشيل (448)، ثم بوردو (419). كذلك انطلقت من جمهورية هولندا (المقاطعات المتحدة) 688 رحلة من زيلندا، و210 من أمستردام، و126 من روتردام. وكانت التجارة أقل بكثير في الدنمارك، ولذلك لا يحصى لها سوى 13 رحلة.

أثناء المرور بأفريقيا، التي كان يبحر منها الأشخاص الذين تحولوا إلى عبيد (سجناء الحروب الذين حصل عليهم الوسطاء المحليون) أو الذين تم انتزاعهم من بين الشعوب المحلية، وكان يتم بناء حصون لهم تعمل عمل المخازن والحاميات العسكرية. كانت المناطق الأكثر تضرراً، في الفترة بين 1662 و1867م، هي المنطقة المحيطة بخليج غينيا (ساحل الذهب، وخليج البنين وخليج بيافرا، وهي بالترتيب ساحل العاج وغانا، والطوغو والبنين ونيجيريا)، وباتجاه الجنوب، حيث سواحل وسط غرب أفريقيا (في الغابون والكونغو الحاليين).

لقد تم شحن أغلب العبيد (حوالي 80٪) من هاتين المنطقتين، وكانت هناك مراكز مهمة أيضاً، في الشمال، على سواحل السنغال وغامبيا وغينيا-بيساو وسيراليون، وفي جنوب أفريقيا كانت توجد قاعدة لواندا البرازيلية، في أنغولا الحالية. وكانت الجهات التي يُفضل إرسال العبيد إليها في الأمريكتين هي جزر الأنتيل (كوبا، سانتو دومينغو، والجامييك) والبرازيل (بيرنامبوكو، باهيا وريو دي جانيرو)، التي كانت تستقبل حولي 80٪ من العبيد الذين يصلون إلى العالم الجديد. كذلك كانت توجد قواعد في أمريكا الشمالية، بالإضافة إلى خليج تشيزبيك وشارلستون في كارولينا الجنوبية، ونيو أورليانز في لويزيانا.

إذن كانت كل القوات البحرية الأوروبية تعمل في تجارة الرقيق، بالإضافة إلى تجار ينتمون إلى مناطق جغرافية أخرى، مثل شبه الجزيرة الإيطالية (أدار تجار من جنوة عمليات جلب العبيد إلى المستعمرات الإسبانية لبضعة أعوام في القرن السابع عشر). تغيرت الأزمنة ولكن ظلت الطرق نفسها شائعة. شهدت الفترة الأولى، كما سبق وذكرنا، نشاط الشركات التجارية العاملة بنظام الاحتكار تحت سيطرة الدولة. إلا أن نظام الاحتكار السياسي تخلّلته فترة من التحرر في

بداية القرن الثامن عشر، تنازلت فيها الشركات عن بعض من سطوتها بغرض مواجهة الزيادة في التكاليف المرتبطة بزيادة التجارة غير المشروعة، في مقابل تعويضات عن جزء من امتيازاتها للقطاع الخاص. في فرنسا على سبيل المثال، تدهور نظام الاحتكار بداية من عام 1713م عندما تسلط بعض المسلحين في نانت على تجارة الرقيق، ومنذ 1716 امتدت الحرية في تجارة العبيد بالتدريج إلى موانئ أخرى، ومنذ عام 1741 شملت كل الموانئ الفرنسية. كانت طريقة إدارة تجارة الرقيق مختلفة في إسبانيا، حيث لم تمارس إسبانيا قط تجارة العبيد بطريقة مباشرة، مكتفية بما تمده بها الدول الأخرى، لأنها لم تمتلك أية قواعد تجارية على السواحل الأفريقية، تبعاً لما نصت عليه اتفاقية تورديسيلاس لعام 1494م (وهي الاتفاقية التي وقّعت في إحدى مدن قشتالة تحت الإشراف البابوي، والتي نصّت – من خلال الرجوع إلى المرسوم البابوي «*Inter caetera*» للبابا إسكندر السادس لعام 1493م– على منع إسبانيا والبرتغال من السيطرة على غرب وشرق الخط الافتراضي الذي كان يفصل قطباً عن آخر بطول الكرة الأرضية غرب منطقة الرأس الأخضر. كانت تجارة الرقيق تقوم في البداية على أساس نظام الترخيص الممنوح

من السلطة الملكية إلى قطاعات خاصة من خلال مناقصة، ثم في أعقاب ذلك من خلال تأسيس نظام «إدخال الزنوج» (*asiento de negros*)، وهو بمثابة ترخيص يسمح باستحضار العبيد. تمنح الدولة بموجب هذا العقد العام قطاعات خاصة (أفراد أو شركات تجارية، إسبان أو أجانب) ترخيص تجارة الرقيق في مقابل دفع ضريبة، ثم تحولت التجارة بعد ذلك إلى النظام الاحتكاري منذ عام 1595م. في ما عدا ذلك، كان يمكن لمن يمتلك عقد «الإدخال» أن يبيع إلى آخرين تراخيص تجارة الرقيق. وكان أول عقد «إدخال العبيد» قد منحه شارل الخامس عام 1518 إلى شخص فلمنكي، انتقل العقد بعد ذلك إلى البرتغاليين (حتى عام 1640، عندما حصل البرتغال على استقلاله الذي بقي تحت سيطرة الإسبان منذ عام 1580 ثم في عام 1662م، إلى شركة الهند الغربية هولندية الجنسية ليصل في عام 1713، بموجب اتفاقية أوترخت التي أُبرمت في نهاية حرب خلافة إسبانيا، إلى إنجلترا التي احتفظت به حتى تحرير التجارة من النظام الاحتكاري، بعد أن أقرها المرسوم الملكي الصادر في 28 فبراير عام 1789م.

2. العبودية ومسألة التنمية والتخلّف

إذا درسنا الانغماس العميق للقوى الأوروبية في تجارة الرقيق (كانت المستعمرات الكاريبية الإنجليزية والفرنسية، في القرن الثامن عشر، من بين أكثر المراكز أهمية في الاقتصاد العالمي)، أمكننا أن نستنتج على الفور بأنها كانت تجارة مُربحة بالتأكيد. ليس هناك تفسير آخر لاستمرارها كل هذه الفترة ولا تفسير للصراع الشديد من أجل القضاء عليها، وهو الشيء الذي نص عليه القانون في مختلف الدول الأوروبية بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، دون التمكن من إيقاف التدفق السري للعبيد، وذلك ما سنراه في الفصل الرابع. على الرغم من أن التاريخ ذا النزعة الماركسية لا يبدي أي شكوك بشأن ذلك، إلا أنه في العقود الأخيرة كانت العلاقة بين تجارة الرقيق والعبودية والتطور الاقتصادي -وما زالت- مثار جدل تاريخي حادّ، خصوصاً بشأن تأثير هذا الربح. إذن ما المقياس الذي على أساسه تمثل تجارة الرقيق والعبودية أساس التطور الاقتصادي الغربي؟ وبتحديد أكثر، على أي مقياس أدت هذه الأرباح إلى الانطلاق الصناعي للغرب الذي بدأ في النصف الثاني من القرن الثامن عشر انطلاقاً من بريطانيا العظمى؟ للإجابة عن

مثل هذه التساؤلات لا بد من الابتعاد عن المواقف المتطرفة التي تهدف، من جهة، إلى إثبات أن تجارة الرقيق والعبودية لم يكن لها سوى تأثير ضئيل، يكاد لا يُذكر على التغييرات الاقتصادية، ومن جهة أخرى، إثبات القول بأنهما كانتا العامل الأساسي لهذه الانطلاقة. لا بد إذن أن نفحص جيداً المعطيات التي نحتكم إليها في الحالتين: في الحالة الأولى نضع في الاعتبار، قبل كل شيء، نسبة متوسط الربح التي كانت تتراوح بين 5٪ و10٪، ولا تبدو مرتفعة إلى درجة كبيرة، وفي الحالة الثانية، يتم على العكس، فحص الرحلات الفردية التي أظهرت تبايناً كبيراً يتراوح بين الخسارة التامة للشحنة إلى أرباح يمكن أن تصل إلى 100٪ بل إلى 150٪ في بعض الحالات. كان حساب المتوسط يبدو منخفضاً، ولكن كان هذا نتيجة تقلبات واضحة. بالإضافة إلى ذلك تشهد السيرة الذاتية لمالك السفن وتاجر العبيد جوزيف موسنيرون، من نانت، وهي سيرة ذاتية لها قيمتها البالغة، إمكانية الربح المرتفع، بعيداً عن الطابع المتقلب لتجارة الرقيق، التي كانت مختلفة عن تجارة البضائع الأكثر ضماناً من حيث استقرار الدخل، وذلك ما كان يُعد عامل الجذب الأساسي فيها.

في محاولة الوصول إلى استنتاج يمكن التأكيد على أن تجارة

الرقيق والعبودية كانتا من بين عوامل التطور الاقتصادي الغربي: فقد ساهمتا في تفسير ذلك الذي يُطلق عليه في المصطلحات الماركسية مرحلة تراكم أصول رأس المال، التي استثمرها الغرب في وقت لاحق في الثورة الصناعية. كان هذا عاملاً أساسياً، ولكن بالتأكيد لم يكن العامل الوحيد، حيث كانت تتشابك معه ظواهر أخرى ميزت أوروبا الحديثة: ومن بين تلك الظواهر وصول الفضة والذهب الأمريكيين إلى أوروبا في القرن السادس عشر، ومصادرة ممتلكات الجمعيات الدينية من أراض في فترة الإصلاح الأنجليكاني في بداية القرن نفسه، ثم ما تلا ذلك من عمليات خصخصة الأراضي العامة كما حدث في إنجلترا من خلال ظاهرة التطويق أو التسييج، التي شكلت القاعدة الأساسية للثورة الزراعية في اتجاه تطور الزراعة الرأسمالية، وكذلك الحال أيضاً بالنسبة إلى فرنسا في عام 1789م حيث بيعت الممتلكات القومية بالإضافة إلى المداخيل المضمونة للدول الأوروبية من أنواع التجارة الأخرى مثل تجارة التوابل.

إذا كانت تجارة الرقيق تُعد مشروعاً تجارياً، فمن الصعب تحديد حساب المداخيل الفعلية في إطار فترة ومكان معينين، من خلال مصطلحات كمية ومن الصعب أيضاً استنتاج أي

من المجموعات حصلت على أكبر عائد. كان العديد من أصحاب السفن، بالتأكيد، من أكثر المستفيدين، حيث تشهد منازلهم في موانئ نانت وبوردو، وسان مالو حتى اليوم على ثرائهم القديم، كما كان قباطنة السفن أيضاً، الذين كثيراً ما كانوا يبيعون البضائع البشرية لحسابهم الخاص، من التجار الكبار المنتمين إلى نخبة النبلاء والبورجوازيين الأوروبيين. وكان من بين المستفيدين أيضاً ملاك الأراضي في المستعمرات الذين وصلوا من خلال عملهم في الأنتيل إلى أرباح يُقدر متوسطها بنسبة 20٪. لم تكن تجارة الرقيق تجلب الربح فقط لتلك المجموعات المرتبطة بها بشكل مباشر، ولكن كانت تعود بأرباحها أيضاً على شبكة متسعة من المنتجين، حيث أن إعداد سفينة كان يعني بالضرورة حصول أطراف عديدة على رأس المال، والبضائع والرجال، ومن هذه الأطراف الطبيب الجراح وصولاً إلى صانعي البراميل من أجل التزود الأساسي بالمياه. كانت هناك إذن أنشطة محلية كثيرة مرتبطة بتجارة الرقيق منها البناء والإعداد للإبحار، بالإضافة إلى تجارة منتجات المستعمرات وتنسيق نظام مصرفي وسوق للتأمين أيضاً.

لم تكن تجارة الرقيق، كما سبق وذكرنا، تضمن مداخيل

ثابتة ومستقرة وكان التنوع في ذلك عائدا إلى عدة أحداث وبصفة خاصة إلى الصراعات المسلحة: حرب الأعوام السبعة، الثورة الأمريكية، وحروب نابليون، سبّبت جميعها تراجعاً حاداً في استيراد العبيد. بالإضافة إلى ذلك، ما يُطلق عليه «المعبر الأوسط»، ذلك المسار المأساوي في الأطلسي من أفريقيا إلى الأمريكتين، الذي كان يستمر حوالي شهرين، وكانت تنتج عنه نسبة وفيات كبيرة، أكثر بكثير مما كان ينتج عن أنواع أخرى من التجارة، على الرغم من كون العبد بضاعة ثمينة يجب تسليمه في حالة جيدة. كانت أسباب الوفاة بالنسبة إلى العبيد وطاقم السفينة تشمل أمراض الأمعاء والمعدة والحمى، وبصفة خاصة الأسقربوط المرتبط بنقص فيتامين سي، الذي عادة ما يكون مصدره الأطعمة الطازجة التي لم تكن متوفرة أثناء فترات الإبحار الطويلة (كانوا على متن السفينة يأكلون البقول الجافة مثل الفول، والحبوب مثل الأرز، والذرة ونبات المنيهوت). ولا يجب إغفال الدور المهم الذي لعبته ثورات العبيد على متن السفن أيضاً والتي كان يمكن أن تنتهي بالقمع وكان ذلك يترتب عليه خسارة جزئية أو كلية للشحنة. كان متوسط نسبة الوفيات حوالي 15٪، وهي النسبة التي حُسبت بالنسبة إلى كل البلاد العاملة

في تجارة الرقيق في الفترة من 1550 إلى 1865م، وهي تخفي واقعاً متنوعاً، تتحوّل فيه حالات الوفيات المنخفضة إلى مذابح حقيقية: وكانت النسبة تتراوح بين 20 و25٪ في المرحلة الأولى للتجارة وإلى 10٪ في نهاية القرن الثامن عشر (في أعقاب تحسن التغذية والنظافة العامة)، ثم حدث تدهور جديد في الثلاثين عاماً الأخيرة من القرن التاسع عشر، عندما اختفت، أثناء فترة تجارة العبيد السرية، أشكال المراقبة العلنية.

على الرغم من مراحل الفشل والمخاطر المتعددة، أظهرت تجارة الرقيق صعوداً مطرداً أثناء الحقبة الحديثة. فقد ارتفع عدد العبيد المنقولين سنوياً بنسبة ضئيلة في بداية القرن السابع عشر ليسجل بعد ذلك سرعة مفاجئة في أربعينيات القرن الثامن عشر، وهبوطاً في القرن التالي، في أعقاب قانونيْ الإلغاء الرسمي لتجارة العبيد وعتق العبيد اللذين صدرا في مختلف الدول الأوروبية. انتقل العدد عالمياً من حوالي 19 ألف عبد منقولاً عام 1680 إلى 90 ألفاً لعام 1790 إلى 33 ألفاً عام 1860. إذا كان القرن الثامن عشر يمثل ذروة تجارة الرقيق (حيث حدث حوالي 60٪ من إجمالي التجارة)، فإن القرن التاسع عشر يوضع في المرتبة الثانية (33٪)، يعقبه كل

من القرن السادس عشر والقرن السابع عشر بنسبة إجمالية قدرها 7٪. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن الإحصائيات التي تشير إلى تجارة الرقيق السرية في القرن التاسع عشر يمكن أن تكون أقل تقديراً من الواقع نظراً لغياب المصادر، وأن تجارة الرقيق لم تتوقف لا بعد التزام السلطات الأوروبية بإيقافها في فيينا عام 1815م، ولا من خلال مختلف القوانين التي صدرت في القرن التاسع عشر والمتعلقة بقمعها. في تلك الفترة، على الرغم من ارتفاع السعر، ساءت معاملة العبيد المنقولين على سفن أصغر حجماً وأسرع، من قبل تجار الرقيق الذين كانوا على استعداد للتخلص من البضائع البشرية لكي لا يقعوا تحت طائلة القانون.

إن الجدل حول عدد العبيد الذين نُقلوا من أفريقيا إلى الأمريكتين كان وما زال محتدماً، بدءاً من الدراسة الكمية التي قدمها فيليب كورتن في كتابه: «تجارة العبيد الأطلسية. إحصاء رسمي» لعام 1969، الذي يقترح رقماً بحوالي 11 مليوناً من المرحَّلين من أفريقيا وإلى 9 ملايين ونصف من الأفراد الذين وصلوا إلى أمريكا في الفترة بين الأعوام 1451 و1870م. ومن خلال الأبحاث الرقمية التالية، التي تعتمد إلى حد كبير على سجلات إجبارية للسفن في إمارات الموانئ بالنسبة إلى

تجارة الرقيق الفرنسية والهولندية والدنماركية، أو على الوثائق المتعلقة بالتأمينات البحرية (مثل إخباريات الحوادث) بالنسبة إلى تلك الإنجليزية، تظهر أرقام أكثر ارتفاعاً، تتراوح بين 12 و17 مليوناً من الزنوج. يتعلق الأمر بتقديرات سيكون من الصعب استبدالها في المستقبل بمعطيات أكثر دقة: ليست العديد من السجلات مكتملة، ومن جهة أخرى، أي تصريح يتعلق بعمليات تجارية، والذي عادة ما يكون على صلة بالفروض الضريبية، كان يمكن أن يدفع على التحايل أو على التقليل من قيمة كمية البضائع المتبادلة، بينما الحصول على مكافأة عن كل عبد يتم نقله يحث على إعلان العكس. يتعلق الأمر في كل الأحوال –وهذا هو المعطى الأهم– بأكبر نقل إجباري للبشر في التاريخ: عملية ترحيل جماعية حقيقية.

على كل حال، إذا أراد المرء أن يتحقق من الصلة المباشرة بين تجارة الرقيق والتطور الصناعي، لا بد من أن يتساءل أين تمت إعادة استثمار الأرباح التي درّتها تجارة العبيد؟ في ما يتعلق ببريطانيا العظمى صاحبة أول ثورة صناعية، استخدمت تلك الأرباح بالتأكيد لتمويل النظام المصرفي: كان العديد من رجال المصارف النشطاء في القرن الثامن عشر في مدن مثل ليفربول وبريستول وغلاسغو يعملون في

تجارة العبيد. تأسس المصرف اللندني باركليز (*Barclays*)، الذي لا يزال قائماً، على أيدي بعض من أعضاء طائفة الأصدقاء «الكويكرز» (*Quakers*)، بواسطة أرباح استغلال اليد العاملة للعبيد. كانت مداخيل تجارة الرقيق تتقابل في سوق التأمينات أيضاً: كانت شركة لويدز (*Lloyd's*)، التي تعمل بدورها حتى الآن، في البداية مقهى لندنياً ومكاناً للقاء رجال الأعمال المرتبطين بتجارة العبيد. فقد ساهم تدفق الأموال، في تطور الحركة الصناعية البريطانية: يكفي أن نتذكر، على سبيل المثال، امتلاك الهيبرتز (*Hibberts*)، أصحاب أحد مصانع النسيج الهامة في مانشستر، مزارع لقصب السكر في الجامييك، وأن أنطوني باكون، أحد أكبر الصناع في قطاع التعدين ومؤسس أحد أكبر مسابك المعادن في ميرثيل تيدفيل، كان تاجراً للعبيد. نذكر أهمية أسواق المستعمرات أيضاً، حيث كانت تُباع الأدوات الإنجليزية من المسامير، ومنتجات الحديد للاستخدام المنزلي. فلم يكن بمحض المصادفة أن بدأت في بريطانيا العظمى، أكبر قوى تجارة العبيد في القرن الثامن عشر، الثورة الصناعية. في حالة فرنسا كانت العلاقة واضحة في العصر اللاحق، فمن خلال وجود صناعيين، مثل بيريي من غرينوبل، من المستوطنين

الأغنياء المرتبطين بالمجموعات العاملة في تجارة العبيد في فرنسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، تم استثمار أرباح تجارة الرقيق في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، فترة انطلاق الثورة الصناعية. بالإضافة إلى ذلك أمّنت أرباح تجارة العبيد وتصدير قصب السكر ومنتجات المستعمرات الأخرى، حركةً تجاريةً ملحوظةً حتى قبل إمبراطورية نابليون. كانت تجارة العبيد، التي أنتجت جزءاً من رأس مال أُعيد استثماره بعد ذلك في الصناعة، تبدو وجهاً مهماً في تاريخ النزعة الرأسمالية الغربية، على الأقل إلى حين تحولها، بسبب التغييرات التي حدثت في النظام الاقتصادي في تلك الحقبة، إلى ممارسة توقفت عن أن تدرّ ربحاً: فقد كان تأثيرها السلبي على الاقتصاد، بالإضافة إلى الأسباب ذات الطابع الإنساني والأيديولوجي من بين العوامل التي قادت إلى منعها.

إذا كانت تجارة العبيد عبر الأطلسي أحد عوامل التطور الاقتصادي للغرب، فإن تأثيرها على تاريخ أفريقيا ذو طبيعة مختلفة تماماً، ويلزم أن نقوم بالإشارة إليه. في أعوام إنهاء الاستعمار في القرن التاسع عشر، انتاب الشك بعض الدارسين بأن تجارة الرقيق كانت عاملاً ذا أهمية، بل يمكن

أن نقول الأساسي، في تأخر القارة السوداء، التي تُعرف حتى الآن بالفقر والأمية والحروب الداخلية، والاضطرابات السياسية. إذن تبدو الصلة قوية بين الانطلاقة الغربية والتراجع الأفريقي: من هذا المنظور، كانت تجارة الرقيق، من خلال النتائج السلبية الظاهرة بوضوح على مستوى عدد السكان والاقتصاد وعلى المستوى الاجتماعي والسياسي، تفسّر الحالة البدائية التي كانت عليها المؤسسات الأفريقية على مدى طويل. فقد تسببت تجارة الرقيق في انتزاع ملايين الأفراد من أفريقيا، وعادة ما كانوا من الشباب الذكور (كانت تتروح أعمارهم بين الخامسة عشرة والثلاثين) الأكثر نشاطاً من وجهة نظر اقتصادية، الأمر الذي خلّف نتائج ضارة سواء على الإنتاج الزراعي أو على شكل العلاقة بين عمل الرجال والنساء الذي تبدل في غير صالح الأخيرات. كان توريد السلاح وتفجّر الصراعات بين الأوروبيين بغرض الحصول على العبيد يُعد من العناصر الأساسية لفهم المشكلة المعقدة لعدم الاستقرار السياسي والعسكري لأفريقيا، نتاج تدمير البُعد الجماعي التقليدي.

كانت العلاقة المباشرة بين تجارة الرقيق عبر الأطلسي والتأخر الأفريقي موضوع جدل في العقود الأخيرة، من

حيث كونها لا تصلح في استعادة التركيب المعقد للظاهرة. كانت المراجعة -التي عادة ما تثير معارضة قاسية من جانب الدارسين الأفارقة- تتضمن أوجهاً عديدة. بالنسبة إلى العديد من المؤرخين تبدو هذه العلاقة نوعاً من الاختراع الأوروبي، نتاج الشعور بالذنب لدى الرجل الأبيض من ناحية، ومن ناحية أخرى نتاج نظرة أوروبية مركزية غير قادرة على الاعتراف باستقلال تاريخ أفريقيا، وكأن هذا التاريخ ليس سوى نتيجة عمليات مهدت لها عوامل خارجية. على الرغم من غياب المعطيات الدقيقة المتعلقة بسكان أفريقيا على المدى الطويل، تتضاءل التأثيرات الكارثية لتجارة الرقيق في ما يتعلق بعدد السكان، مع تأكيد أن انتزاع البضائع البشرية كان له انعكاسات محدودة، وليس بالتأكيد الأسوأ، مقارنة بالخسائر التي تسببت فيها الكوارث الطبيعية، بدءاً من الجفاف مروراً بالأوبئة ووصولاً إلى المجاعات. نصل هكذا إلى أن نرى في عمليات الترحيل آلية لتخفيف وطأة الكوارث التي سببتها الطبيعة: إن انتزاع الرجال، في فترات المجاعات، كان سيسمح لمن تبقى التمكن بطريقة أفضل من البقاء على قيد الحياة وذلك من خلال تقاسم الموارد القليلة المتاحة. ولكن ظهر إنكار لواقع استفادة الأوروبيين من الحروب الداخلية

المحلية، وأنهم على العكس -كما يؤكد الباحثون- كانوا يحتاجون من أجل تجارتهم إلى نوع من الاستقرار السياسي. ويتضح، بالإضافة إلى هذا، أنه بالنسبة لبعض الحالات، مثل حالة مملكة داهومي التي تقابل البنين الحالية، كانت تجارة الرقيق عاملاً محرّكاً حيث كانت تنشط العلاقات مع الخارج بالإضافة إلى إنعاش الروح الاستثمارية. وباعتبار أن العبودية كانت موجودة داخل أفريقيا قبل وصول البيض، وأنها كانت ستستمر في ما بعد ذلك، بعد نهاية الإدارة الأوروبية، ولتُقدم كممارسة غريبة في القارة الأفريقية، نجد ميلاً إلى رفض فكرة أن الاتصال بين أوروبا وأفريقيا غلب عليه طابع التبادل غير المتكافئ وذلك بسبب التورط الكبير الطوعي للنخبة الأفريقية، فذلك التبادل لم يكن مفروضاً من قبل الأوروبيين.

يلزم، في محاولة لتحقيق نوع من التوازن، الكشف عن أن تجارة الرقيق كانت لها نتائج متنوعة على الأنحاء الأفريقية المختلفة: بعض المناطق دُمرت تماماً بسببها، بينما ازدهرت أخرى بفضل الاتجار في البشر. ولشرح الظروف الملمّة بأفريقيا لا بدّ من الاعتراف بتدخل عناصر لا حصر لها، بالإضافة إلى تجارة الرقيق، فقد كان هناك الاستعمار

الأوروبي اللاحق أيضاً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إلا أن هناك عاملاً يبدو مؤكداً: إذا كانت تجارة الرقيق قد تسببت في تحسن اقتصادي لبعض المناطق فهذا لم يكن يعني سوى تراكم الثروات لدى النخبة المتورطة في تجارة العبيد من الملوك والتجار، وهو الشيء الذي لا علاقة له بنمو الإنتاج الداخلي، حيث كانت النخبة فقط تنعم بذلك الثراء دون أي عائد إيجابي على جمهور الأفارقة. هذا يعني أن ظاهرة تجارة الرقيق، سواء كان يقويها العامل الخارجي أو تقوت بسبب تدخل الأوروبيين تسببت، بلا شك، في عدم المساواة داخل المجتمع الأفريقي.

3. القوانين السوداء

انتشرت العبودية في عالم المستعمرات في كل مكان، وأثرت في ما يلي سواء بإيقاع سريع أو بطيء في العلاقة بين النمو السكاني وعدد العبيد. صدرت في البداية قوانين خاصة، تلتها أخرى عامة هدفت إلى وضع نظام مؤسسي لممارسة تجارة العبيد: وظهر ما أُطلق عليه اسم قوانين الزنوج أو قوانين العبيد (*slaves codes*)، لتنظيم وجود الزنوج، عبيداً وأحراراً، والمولَّدين منهم والزامبوس (*zambos*)،

الذين وُلدوا من الزنوج وسكان أمريكا الأصليين، بيد أنها كانت قوانين تُفرض على البيض أيضاً.

ترسخت العبودية، التي كانت معروفة بالفعل في الوطن الأم، في المستعمرات الثلاث عشرة الإنجليزية في أمريكا أثناء القرن السابع عشر، ثم انتشرت انتشاراً تدريجياً ومتنوعاً في المناطق المختلفة. في مرحلة أولى أصبحت الممارسة رسمية من خلال قوانين أصدرتها هيئات حكومات محلية، أو مجالس المستعمرات، وذلك للرد على مشكلات محددة وسنّ قوانين مختلفة عن تلك الموجودة في الوطن الأم. في فرجينيا، على سبيل المثال، أثبت حكم للمحكمة العامة، يفرض العمل في الخدمة المجانية مدى الحياة على عبد أفريقي حاول الهروب، وجود العبودية السوداء عام 1640م. حدث انقلاب في أعقاب استعادة مملكة ستيوارت (1660) أيضاً، التي تلتها الثورة الإنجليزية الأولى ودعمتها انطلاقة المستعمرات ذات البصمة الملكية. يعود التدخل التشريعي الأول للبرلمان الإنجليزي إلى عام 1667م، حيث منع البرلمان المعاملة العنيفة تجاه العبيد الزنوج، واعترف بشرعية العبودية الأفريقية في المستعمرات (القانون الخاص بتنظيم عمل العبيد في المزارع البريطانية). إذن كانت كل مستعمرة محصنة بقوانين خاصة تتعلق بحكم

العبيد لتنظيم العلاقات بين المستعبَدين والأحرار، الزنوج والبيض. فكانت بعض الإجراءات تمنع العبيد من حمل السلاح، وتعوق الزيجات المختلطة بين البيض والزنوج، الأحرار والعبيد (كان ذلك ما قرره مجلسا ماريلاند عام 1664 وفرجينيا عام 1691). وكانت التراتيب المتنوعة تجتمع في «قوانين العبيد»، التي استمر العمل بها حتى القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من وجود اتفاقيات مشتركة (على سبيل المثال كان قانون كارولينا الجنوبية مقتبساً من قانون برْبادوس، المنقول من قانون جورجيا لعام 1755م)، إلا أن الاختلافات كانت كثيرة بين القوانين المتنوعة؛ كانت العامة منها أكثر قسوة وحسماً في المستعمرات الجنوبية بالنسبة إلى أغلبية مناطق وجود العبيد. كما كانت القوانين تتوزع بين منع الكحول عن السود ومنعهم من التجول في المساء (إجراءات تم اتخاذها عام 1686م في نيوهامشير)، إلى تحجير الابتعاد عن المزارع إلا بإذن من السيد أو الحراس، بينما كان هناك نظام محدد للعقوبات لأي خرق للقوانين التي كانت تصل إلى عقوبة الإعدام في حالة الفرار. وكانت كل المستعمرات، بهذه الطريقة، تحدد الوضع القانوني للعبد الذي كان يُطلق عليه: (*chattel property*) أو الملكية المتحركة التي

يحق المتاجرة بها. تحدث أحيانا تدخلات لتجنب أي نوع من الاندماج الاجتماعي في المناطق التي كانت توجد فيها أشكال من العتق الفردي: فقد أعلن مجلس فرجينيا، بدءاً من عام 1668م، أن الذين كانوا في سابق عهدهم عبيداً لا يمكنهم التمتع بالحرية نفسها التي يتمتع بها المواطن الإنجليزي. وفي كارولينا الجنوبية، في الفترة بين 1722 و1740م، كان يمكنهم البقاء في المستعمرة فقط بناء على موافقة المجلس (طُبق إجراء مشابه عام 1741 في كارولينا الشمالية).

في نهاية القرن الثامن عشر، وعلى أعتاب الثورة، كان جزء كبير من العبيد (أكثر من 90٪) متمركزاً بالفعل في ست مستعمرات جنوبية (وخاصة في فرجينيا وفي كارولينا الجنوبية، حيث كانوا يمثلون نسبة تفوق 50٪ من السكان في كارولينا الشمالية وفي ماريلاند وجورجيا وديلاوير): كان عدد العبيد يبلغ 520 ألفا من إجمالي عدد السكان البالغ 1.340 ألف نسمة وكانوا يمثلون متوسّطا نسبته 38٪. أما في المستعمرات السبع في الشمال وفي الوسط (ماساشوستس، كونيتيكت، رود أيلند، نيوهامشير، نيويورك، بنسلفانيا، ونيوجيرسي) فقد كان عددهم يصل إلى 52 ألفا، أو نسبة 3.8٪ من عدد السكان. كان الاختلاف في التمركز يعود

إلى توفر الأراضي الزراعية والظروف المناخية الملائمة، التي قادت الشمال إلى أن يطور الملكية الصغيرة للأراضي وأن يتخصص الوسط في الاقتصاد المدني والتجاري، بينما انتشرت في الجنوب الزراعة المؤسسة على المِلكِية الكبيرة للأراضي وعلى الزراعة الأحادية. في القرن الثامن عشر أصبحت العبودية بالتدريج مؤسسة أساسية تدعم بصفة خاصة الاقتصاد الجنوبي. يضاف إلى ذلك أنه إذا كان العبيد في الشمال موزعين على مساحة واسعة من الأرض، فقد كانوا في الجنوب متمركزين في المزارع، وزيادة: بينما كانت توجد في الشمال ظواهر عتق، كان يسود في الجنوب فصل تام بين العبيد الزنوج والأحرار من البيض لحماية الزراعات الأحادية. وهكذا، وعلى الرغم من أن هذا يشكل استثناء، كانت توجد في الشمال بعض حالات الارتقاء الاجتماعي: يمكن أن نذكر حالة الشاعرة الزنجية فيليس ويتلي، التي جُلبت من أفريقيا حوالي عام 1761م، وكانت تخدم لدى عائلة من بوسطن، أو حالة أوتوباه كوغوانو، الذي أُنتزع من غانا الحالية ووصل إلى إنجلترا في منتصف القرن الثامن عشر حيث انضم إلى حركة إلغاء العبودية ونشر سيرته الذاتية. من جهة أخرى، هناك تأكيد على الاختلافات بين شطريْ الدولة يعود

إلى ما تسببت فيه ثورة القطن التي على أساسها كانت النهضة الصناعية الأوروبية الأولى والمرتبطة بصناعة النسيج. ارتفع عدد الأيدي العاملة من العبيد مع إدخال الزراعة الجديدة من 600 ألف عبد في نهاية القرن الثامن عشر إلى أربعة ملايين عام 1860م، على الرغم من أن هذا حدث بواسطة التجارة السرية (منذ عام 1807) وبسبب النسبة الكبيرة للمواليد المحليين أيضاً. كما تزامن مع انتشار زراعة القطن نقلٌ جماعيٌ للعبيد من مستعمرات مثل ماريلاند وفرجينيا وكارولينا في الجنوب إلى الألَباما، والميسيسبي ولويزيانا وتكساس.

تجدر الإشارة، خلال محاولة تمييز الخصائص العامة للعبودية في شمال أمريكا، إلى أن العبيد في تلك المنطقة ظلوا أقلية من الناحية الإجمالية، بخلاف ما حدث في أمريكا الإسبانية-البرتغالية، وبصفة خاصة في الكاريبب والبرازيل، حيث وصل عدد السكان من العبيد في ذروة العبودية إلى حوالي 85٪، بينما وصل إلى الذروة في القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة إلى حوالي 57٪ من سكان كارولينا الجنوبية. عندما صادقت بعض المستعمرات، بدءاً من النصف الثاني من القرن الثامن عشر، على عتق العبيد (قامت عام 1777 اللجنة التشريعية في فيرمونت -التي حصلت على

استقلالها في العام نفسه، ولكن تم الاعتراف بها كدولة رابعة عشرة عام 1791م– وفي ماساشوستس بعتق الرجال في سن الواحد والعشرين والنساء بعد سن الثامنة عشرة)، بدأ نوع من الاتصال الإقليمي بين دول مناهضة للعبودية ودول مؤيدة لها. خلق ذلك الاتصال ظرفاً خاصاً للعبيد الهاربين يفسر اختفاء ما يطلق عليه عمليات الفرار الجماعي من المزارع، التي –كما سنرى– كانت منتشرة إلى حد كبير في الكاريبب والبرازيل. كان يمكن للعبيد الهاربين التطلع إلى الحرية من خلال الوصول إلى الدول التي ألغت العبودية. ولكن لا بد أن نذكر أن الوصول إلى الحدود لم يكن أمراً يسيراً بسبب ترصّد صائدي العبيد الذين كان السادة يدفعون لهم أجرهم لإحضار الفارين مرة أخرى إلى أماكنهم. من جهة أخرى، لم يكن عبور الحدود يعني الحصول على الحرية: في أعقاب الثورة الأمريكية اعترف مرسوم الشمال الغربي (*Northwest Ordinance* 1787) بحق سادة العبيد في مطاردة عبيدهم في الشمال أيضاً ليعيدوهم إلى المزارع، وذلك باسم حماية حق الملكية.

إذا انتقلنا إلى المستعمرات الفرنسية، نجد أن زيادة السكان من العبيد (كانت الأنتيل الفرنسية تشغل في عام 1678م

حوالي 27 ألفا من العبيد وفي عام 1789 ارتفع الرقم ليصل إلى 700 ألف) قد أدى إلى إصدار «القانون الأسود» (*Code noir*) 1685، الذي جاءت صياغته في عهد لويس الرابع عشر ويستحق أن نتوقف عنده لما يتسم به من نموذجية، على الرغم من إشارة بعض الدارسين إلى ندرة تطبيقه. لم يهدف القانون، الذي تمت صياغته على أساس العادات الاستعمارية، إلا إلى إضفاء الصبغة القانونية على الممارسات الموجودة بالفعل، ولكن سرعان ما برز التناقض العميق بين الاعتراف بالعبودية في العالم خارج حدود أوروبا وبين مبدأ الحرية الذي استمر يحظى بقيمة في الوطن الأم على أساس أن أرض فرنسا تُحرر. صدر القانون في مارس عام 1685م، قبل إلغاء مرسوم نانت بقليل (في أكتوبر من العام نفسه) -الذي كان يلغي الحريات الممنوحة إلى الهوغونيين[5] عام 1598- كان القانون تعبيراً عن السياسة الفرنسية الجديدة التي تهدف إلى ضمان التماثل الديني لكافة الرعايا، وكان الهدف الأساسي منه «الحفاظ

(5) كان الهوغونيون أعضاء الكنيسة البروتستانتية الإصلاحية في فرنسا في الفترة الممتدة بين القرنين السادس والثامن عشر. تعرضوا في نهاية القرن السابع عشر إلى اضطهادات دينية أدت إلى ترك 200 ألف منهم فرنسا، واللجوء إلى إنجلترا وسويسرا وهولندا وبعض دول شمال أوروبا بالإضافة إلى جنوب أفريقيا. استقر البعض منهم في المستعمرات البريطانية في العالم الجديد، في نيويورك وجنوب كارولينا. (المترجمة)

على نظام الكنيسة الكاثوليكية». جاءت أغلبية المواد السبعين التي تضمّنها القانون لتنظيم الإطار الديني: بدءاً من مطاردة اليهود (المادة 1) إلى حتمية تعميد العبيد وتلقينهم المبادئ الكاثوليكية (المادة 2) وصولاً إلى منع أية ممارسات دينية عامة بخلاف تلك الكاثوليكية (المادة 3). في ما يتعلق بالزواج، كان يمكن للكاثوليك فقط عقد الزيجات الشرعية بينما كانت أي احتفالات مختلفة عن الطقس الروماني تُعد ممارسات للتسرّي وبالتالي ممنوعة (المادة 8). كان الرجال الأحرار الذين ينجبون أطفالاً من نساء إماء يُعاقَبون بدفع غرامة، وإذا أنجبوا من إحدى إمائهن يفقدون الأَمة ومعها الأولاد. ولكن، إذا لم يكن الرجل الحر متزوجاً يمكنه أن ينجو من هذا الموقف بالتزوج من الأمة تبعاً للطقس الكاثوليكي، وفي هذه الحالة تصبح الزوجة وأولادها في عداد الأحرار (المادة 9). في النهاية، كان يمكن للعبيد التزوج فقط بناء على موافقة سادتهم، ولكن لم يكن في استطاعة السادة إجبارهم على الزواج (المادة 11).

في ما يتعلق بالوضع القانوني، كان العبيد يُعدّون أمتعة (كيان متحرّك: «*être meubles*»)، (المادة 44). كان المولودون من زيجات بين العبيد يظلون عبيداً، وإذا لم ينتم

الوالدان إلى المالك نفسه، يُتبَع الأطفال بمالك أمهم (المادة 12). عندما كان أحد العبيد يتزوج من امرأة حرة يصبح الأطفال، باتِّباعهم الحالة الاجتماعية لوالدتهم، أحراراً بدورهم، ولكن إذا تزوج رجلٌ حرٌّ أمةً، يصبح الأطفال عبيداً للسبب نفسه (المادة 13). كان حمل السلاح (المادة 15) وحرية التجمع ممنوعين (كانت المادة 16 تنص على عقاب (*fleur de lys*)، أي وشم الرمز الملكي لزهرة السوسن بالنار). لم يكن، بالإضافة إلى ذلك، في إمكان العبيد المتاجرة (المادة 19)، ولا أن يتركوا ميراثاً، حيث كانوا محرومين من حق الملكية (المادة 28)؛ ولم يكن في استطاعتهم القيام بأي وظائف عامة أيضاً (المادة 28). كانوا يحاكمون في محاكم الرجال الأحرار، تُسلَّط عليهم عقوبة الموت إذا ضرب أحدهم سيده (المادة 33)، وكانت هناك عقوبات قاسية للسرقات (المادة 35). في حالة الهروب، كانت تتم عقوبتهم بقطع أذنيهم، ووشم علامة السوسن على الكتف، وإذا تكررت المحاولة، كانوا يخاطرون بالتعرض للحكم بالموت (المادة 38). كان يمكنهم الشهادة في المحكمة، ولكن لم يكن لشهادتهم طابع الإثبات (المادة 30). كان يفترض على السادة أن يعامِلوا عبيدهم بأن يتصرفوا كآباء عائلات صالحين

(المادة 54). وكان من بين واجبات السادة (في المواد 22–24–27) واجب إطعام عبيدهم، وتزويدهم بأقمشة لحياكة الملابس، والسماح لهم بالعمل لحسابهم الخاص بضعة أيام في الأسبوع وألا يُهملوهم في الشيخوخة: في حال انتهاك هذه القوانين، كان يحق للعبيد الإبلاغ عنهم. وكان يحق للسادة ضرب عبيدهم، ولكن ليس تعذيبهم (تنص المادة 42 على التجاوزات في هذه الحالة). كان من يقتل عبدَهُ يقع تحت طائلة القانون (المادة 43). كما كان يتوجّب بيع الزوج والزوجة والأولاد معاً، وكان عقاب انتهاك ذلك مصادرتهم (المادة 47).

في ما يتعلق بالعتق، كان يمكن للسادة الذين أكملوا أعوامهم العشرين عتق عبيدهم (المادة 55)، وكان المعتقون يحصلون على الحقوق نفسها التي للأحرار (المادتان 57 و59)، على الرغم من أنه تتم توصيتهم بإيلاء احترام خاص لسادتهم السابقين ويكون عقاب أي إهانة لهم شديداً (المادة 58). كان العتق يُمنح مكافأة على سلوك مخلص تجاه السيد وبصفة عامة لمختلطي الجنس؛ المولودين من علاقة بين السادة والإماء، أو للعبيد الزنوج الذين كانوا يخدمون في المنازل. هكذا نشأ في عالم المستعمرات الفرنسية نوع من

العبيد المعتَقين الذين يُطلق عليهم الأحرار الملونون (*Libres de couleur*)، وازداد عددهم تدريجياً، مكوناً مجموعة بارزة من زاوية عددية، على أعتاب الثورة الفرنسية. كان المعتَقون، الذين يتمتعون بحق المِلكِية، يعملون عادة في التجارة والحرف اليدوية ومنهم من كان يقوم بوظيفة رئيس فرقة في المزارع أو كانوا ينضمون إلى الفرق المكلفة بحفظ النظام في المستعمرات. ساءت أوضاعهم في ما بعد، عندما بدأت المحاولات للحد من إمكانية عتقهم لمواجهة زيادة أعدادهم. من جهة أخرى، وعلى الرغم من وجود القانون، كانوا سرعان ما يقعون ضحية للتمييز الذي جعل التحاقهم بمختلف الوظائف مستحيلاً (الوظائف القانونية، على سبيل المثال، بالإضافة إلى الرتب العسكرية). لم تتغير ظروفهم الاجتماعية إلا في ظل الثورة الفرنسية.

على الرغم من وجود العديد من الدارسين الذين انتقدوا «القانون الأسود» بشدة، ووصفوه بأنه النص القانوني «الأكثر وحشية الذي أنتجته الأزمنة الحديثة»[6]، لا بد وأن نشير أن القانون كان يتناسب مع القسوة المتوقعة من مُشرّعي ذلك العصر في فرنسا، وهكذا كان الوضع في الدول

(6) . L. Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*.

الأخرى للنظام القديم أيضاً بل ازدادت الإجراءات سوءاً في العقود التالية. في أعقاب العمل بالقانون الأسود في الأنتيل انتشر وطبِّقَ أيضاً مع بعض التعديلات في غويانا (1704)، وفي جزيرة بوربون وفي جزر الماسكارين (1724) في المحيط الهندي، وفي لويزيانا (1724) أيضاً. كانت التعديلات الأكثر حدة متنوعة وخاصة في ما يتعلق بالعتق. إذا كان نص عام 1685م يعترف للسيد البالغ من العمر على الأقل عشرين عاماً بحقه في عتق عبده، فقد فرض تعديل عام 1713 وجود الموافقة الكتابية للحاكم وللمراقب أيضاً، وفي تعديل عام 1724م ارتفع سن المالك إلى خمسة وعشرين عاماً وأصبح العفو مرتبطا بموافقات أخرى؛ مُنع البيض من التزوج من الزنوج ومن يخالف ذلك كان يتعرض لعقوبات وأحكام رادعة، ومُنع البيض والزنوج الأحرار على السواء من أي نوع من أنواع التسرّي بالإماء (المادة 6). بينما في تعديل عام 1685م فُرض على العبيد المعتقين واجب الاحترام لسادتهم السابقين، أما في نسخة قانون عام 1779م، فقد كان العبد المُحرَّر الذي لا يلتزم بهذه التعاليم يعود عبداً مرة أخرى.

صاغت مجالس البلدية في المستعمرات الإسبانية القوانين المباشرة الأولى لتنظيم العبيد في عشرينيات القرن السادس

عشر، وذلك في أعقاب وصول العبيد الأفارقة في بداية القرن. كان نيكولاس دي أوفاندو، حاكم هيسبانيولا، أول من أصدر التراتيب الخاصة بقمع حالات العصيان في الجزيرة (6 يناير 1522م)، التي امتدت في ما بعد إلى المستعمرات الأخرى. كان الأمر يتعلق بإجراءات تم اتخاذها على المستوى المحلي رداً على مشكلات محددة، ولكن كان ينقص تشريع عام أسوة بنموذج «قوانين العبيد» الأمريكية أو «القانون الأسود» الفرنسي. كانت محاولات الحكومة المركزية للتنظيم تعود إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر أو حقبة النزعة التنويرية المطلقة، التي كان هدفها عقلنة النظام التشريعي ومنح مركزية للسلطة على حساب المجالس المتميزة، بما فيها تلك الموجودة في المستعمرات. كانت تلك المحاولات ضرورية لحكم طبقة من الأيدي العاملة عرفت نمواً مطرداً بمرور الزمن وتعمل في خدمات مختلفة، حيث كان يُخشى في تلك الفترة انحدارها بسبب عوامل متعددة من بينها الطريقة التي تُدار بها تجارة الرقيق وحالات العتق الكثيرة، والأهم: ظاهرة الفرار الجماعي. في الواقع كان العتق في المستعمرات الإسبانية وفي تلك البرتغالية أيضاً، على عكس ما كان يحدث في أمريكا الشمالية (على الأقل في الجزء الجنوبي

منها) ظاهرة متكررة: بدءاً من عفو السيد غير المشروط إلى التحرير المتوقف على التزامات معينة (مثل إطالة الخدمة فترة زمنية محددة) وصولاً إلى الحصول على العتق مقابل مبلغ من المال. أدى هذا إلى أن يدعم بعض المؤرّخين فكرة وجود نموذج إسباني أقل قسوة من نظيره البريطاني، ولكنه افتراض لم ينل إجماع عامة الدارسين. إلا أننا لا بد وأن نشير إلى أن من بين ما ترك أثراً على العبودية في أمريكا اللاتينية، الثقل المختلف الذي خلفته مقاومة العبيد في عالم المستعمرات الإيبيرية، حيث كان هناك نوع من المقاومة السلبية من خلال توقف إيقاع العمل، أو رفض إنجاب أطفال محكوم عليهم بالعبودية المؤكدة (حصلت الكثير من حالات قتل المواليد والانتحار أيضاً)، أو رفض الاندماج من خلال التمسك بتقاليدهم الدينية الخاصة، على الرغم من فرض التعميد عليهم عنوة. كان أكبر أشكال المقاومة هو الهروب: إذ كان يُقصد بالهروب الصغير الهروب الفردي، أما كلمة الهروب الكبير فتعني الهروب الجماعي الذي يشارك فيه آلاف العبيد وهو ما يقود إلى تكوين جماعات مناهضة للمجتمع بالفعل. أن يكون المرء فاراً (التي ترد في الإسبانية: «*Cimarron*»، أي ذلك الذي يعيش على القمم) يعني أن يلتحق بجماعات

سرية تعيش عشوائياً في مناطق يتعذر ولوجها.

كانت هناك محاولات لخلق تشريع على نموذج «القانون الأسود» الفرنسي، انطلاقاً من ذلك الذي صِيغ عام 1768م في سانتو دومينغو، حيث حدث تعديل قوانين نتجت من الدمج بين «القانون الأسود» والنظم الإسبانية في النصف الأول من القرن السادس عشر، إلا أنها لم تحظ بالمصادقة بسبب معارضة النخبة في المستعمرات. في عام 1783م كلّف التاج الإسباني، عبر مجلس الهند الشرقية، محكمة سانتو دومينغو بصياغة قانون مستوحى من نظيره الفرنسي، سُمّي بـ: «القانون التشريعي للحكم الأخلاقي، والسياسي والاقتصادي للسود على الجزيرة الإسبانية» (*Código de legislación para el gobierno moral، político y económico de los negros de la isla Española*)، والمعروف بـ«القانون الأسود» لشارلز، نسبة إلى ملك تلك الفترة شارلز الثالث، تمت المصادقة على القانون على المستوى المحلي فقط، ثم حل محله التنظيم القانوني للهند الشرقية في 31 مايو عام 1789م، الذي تطابقت صياغته مع القانون الخاص بحرية التجارة للعبيد، الذي يتفق مع القوانين السابقة.

لم يُكتَب النجاح لهذا الإجراء أيضاً، الذي هدف،

باسم الدين والإنسانية ورخاء الدولة، إلى تحسين معاملة العبيد بغرض تجنب عمليات الهروب الجماعي ونصَّ على عقوبات تقع على المُلاك الذين يسيئون معاملتهم. استقبلت المستعمرات هذا القانون بمظاهرات نظمها المُلاك الذين عارضوا أي صيغة قانونية للتنظيم وأُخضعت الملكية لرغبات مجموعة الضغط ذات النفوذ وكان ذلك دليلاً على شدة ضعفهم. نُفذ هذا القانون فقط في بورتريكو منذ عام 1826 حتى تاريخ قمع العبودية على الجزيرة عام 1872م ومع بعض التعديلات الهادفة لعرقلة تجارة العبيد في كوبا منذ عام 1842 إلى عام 1886م.

4. العبودية في أوروبا القرن الثامن عشر

شاركت في وجود العبيد الأفارقة، ذلك الوجود الذي ترك تأثيراً عميقاً في شبه الجزيرة الإيبيرية منذ العصر الحديث الأول، دولٌ أوروبية أخرى كانت العبودية ممنوعة فيها سابقاً وذلك في القرن الثامن عشر. اتخذت الظاهرة عندئذ، خاصة في بريطانيا العظمى وفي فرنسا التي كان يوجد بها عبيد من الزنوج منذ القرون السابقة، أبعاداً اتضحت في أعقاب عودة المستوطنين وقباطنة وضباط السفن إلى

الوطن. كان القادمون الجدد محلّ ترحيب في فرنسا، بسبب ما آلت إليه حرب السنوات السبع (1756–1763م): حيث فَقَدَ الفرنسيون في أعقاب الهزيمة الجزء الأكبر من أراضي شمال أمريكا ومن بينها كندا، واضطروا هكذا إلى العودة إلى الوطن. من الصعب إحصاء الظاهرة التي تفلّتت من أي محاولة للتسجيل فرضها القانون. يفترض الدارسون، بالنسبة إلى القرن الثامن عشر، وجود ما يترواح بين أربعة آلاف وخمسة آلاف من الزنوج والملونين (من العبيد والأحرار) على الأراضي الفرنسية (نسبة 0.25٪ من السكان)، وأرقاماً تقريبية تتراوح بين 15 ألفاً و30 ألفاً من الأفراد على الأراضي الإنجليزية (حوالي 11٪)، الذين تمركز نصفهم في لندن (لم يكن في بريطانيا العظمى وقتها أي إلزام بالتسجيل). يتعلق الأمر بأرقام لا تقارن، بالتأكيد، بتلك التي ميزت القارة الأمريكية، إلا أن وجود العبيد الزنوج في الأرض الأوروبية ظاهرة تستحق الدراسة.

لا تشير المصادر الموجودة في فرنسا والمتعلقة بمداخيل العبيد إلى أرقام مرتفعة جداً، ولكنها تشير إلى زيادة حدثت في أعقاب عام 1763. يتضح لنا، بناء على التصريحات التي أدلت بها إمارة البحار بين الأعوام 1720 و1740م (ولكن

باستبعاد كل من أُدخلوا سراً)، وجود متوسط 16 حالة دخول سنوية من ميناء نانت، و12 حالة دخول من ميناء بوردو. في نانت وصل عدد الوصول إلى 57 حالة بين 1762 و1763م، وفي بوردو وصل عدد الأفراد الزنوج المُدرجين تحت «زنجي حضر بواسطة... « أو «زنجي ملك فلان...» عام 1763 إلى 32 فرداً. في الأعوام نفسها، بلغ العدد رسمياً في باريس 159 عبداً. إذا وضعنا في الاعتبار في ما بعد طلبات العتق المقدمة في الفترة بين 1730 و1790م إلى برلمان باريس، الذي كان -وهو ما يجدر ذكره- داراً للقضاء، يتضح لنا وجود 154 طلباً ما أدى إلى تحرير 247 فرداً. الأمر الأكثر أهمية بالإضافة إلى ذلك، هو وجود وثائق في بعض المدن الفرنسية خاصة ببيع العبيد وشرائهم. إن الخطاب الذي كتبه نائب الملك غِلّوم بونسي دو لاغراف، إلى إمارة البحار الفرنسية عام 1762م يُعبِّر عن هذا الأمر: «إن فرنسا، وخاصة العاصمة، أصبحت سوقاً عمومية يُباع فيها الرجال لمن يقدّم أفضل الأسعار: لم يعد هناك برجوازي ولا عامل ليس لديه عبده الزنجي». على الرغم من أن هذا الخطاب لن يتم تفسيره كدليل على وجود سوق كبيرة للعبيد (يرى العديد من المؤرخين أن الوثيقة تُظهر التوترات المنتشرة بهذا الشأن، ويرى آخرون أنها كانت

تهدف إلى تشريع إجراءات قاسية على أسس عرقية)، إلا أنه، في نهاية الأمر، خطاب يشير إلى أمر واقع. يمكن العثور على ما يؤكد ما جاء فيه من خلال الإعلانات المتنوعة المنشورة على صفحات الجرائد في تلك الفترة. في 12 يونيو 1761م، وعلى سبيل المثال، على صفحات «الإعلانات والأخبار والمستجدات المختلفة في مدينة نانت» عُرض «زنجي هندي» للبيع يبلغ من العمر حوالي ثمانية عشر عاماً، «يتحدث الفرنسية، ويخدم الموائد وبارع في تصفيف الشعر؛ كان السعر 1.500 ليرة تورينية، وهو مبلغ محدود مقارنة بمبلغ 3000 ليرة التي كانت تُطلب في الفترة نفسها مقابل شراء ذكر في ذلك العمر. كانت المعاملات التجارية توثق في نانت، حيث تنازل أحد أصحاب المزارع في المستعمرات إلى آخر عن خمسة عشر من «الزنوج» (ست من النساء، وستة من الرجال وثلاثة أطفال). توجد وثائق رسمية أيضاً: من خلال توقيع عَقْد أمام عدل إثبات باريسي أنه، في 31 ديسمبر 1776م، اقتنى الفارس ألكسندر كروكيه دو سانت–أود، بمبلغ 1.200 ليرة، من القبطان بيار بيلّونجي «كل الحقوق على أمَة مختلطة العرق (نتيجة زواج أوروبي وهندي أمريكي) تسمى ماري لويز»، التي تنازل له عنها في شهر مارس

الماضي أحد التجار في المارتينيك. إذن كانت توجد تجارة داخلية للعبيد، على الرغم من كونها غير قانونية، يمارسها بعض سكان المستعمرات. لم يكن الأمر يتعلق بالسوق الكبير للعبيد الذي تخيله دارسون مثل بيار بلوشون مؤلف كتاب: «الزنوج واليهود في القرن الثامن عشر»، حيث لم تكن عملية البيع والشراء ممارسة منتشرة بل كانت بالأحرى مجرد استثناء يعود إلى شبكة علاقات متداخلة بين بعض التجار أو القباطنة من تجار الزنوج وبعض الأنفار من النخبة الباريسية.

استلزم وصول العبيد دعم التشريع الهادف إلى تنظيم وضعهم القانوني، حيث لم يتعرض «القانون الأسود» إلى المسائل الخاصة بوجودهم في الوطن الأم: كانت الإشارة الوحيدة تتعلق فقط بالمعتقين الذين كانوا يضمنون، دون الحاجة إلى «خطابات تجنيس»، المميزات نفسها المسموح بها لرعايا المملكة الآخرين (المادة 57). إذا كان ذلك القانون يُشرع رسمياً وجود العبودية في المستعمرات، يتضح لنا على الفور أنه، مع الزيادة المتصاعدة للعبيد في الوطن الأم وبسبب الأيديولوجية الاستعمارية، تعرض المبدأ القائل بأن الأرض الفرنسية تحرّر إلى أزمة.

ظهر المنعطف الأول في «المرسوم الملكي بشأن العبيد

الزنوج في المستعمرات»، الصادر في 20 أكتوبر 1716م، نتيجة الضغوط التي مارستها الأجواء الاستعمارية أثناء حكم فيليب دورليون. كان المرسوم يسمح بوصول العبيد إلى فرنسا، وكان يمنح سكان المستعمرات وضباطاً بحريين الحق في إدخال عبيدهم لفترة مدتها عام واحد، بهدف تلقينهم مبادئ الديانة الكاثوليكية، أو بقصد تعليمهم مهنة يمارسونها بعد العودة إلى المستعمرات (المادة 5)، وكان يؤكد أن هؤلاء العبيد لن يحصلوا على حريتهم بمجرّد دخولهم إلى فرنسا. كان لا بد لسادتهم من الالتزام بالإجراءات الشكلية المفروضة (إذن مطلوب من حاكم المستعمرة قبل الرحيل، التسجيل لدى مكتب إمارة البحار في ميناء الوصول)، وفي حالة عدم التنفيذ يحصل العبد على حريته، ويصبح حراً أيضاً إذا لم يعد إلى المستعمرة بعد انقضاء (المادة 15). كان منع بيع العبيد في الوطن الأم واضحاً (المادة 11). سُجل المرسوم، الذي يُقدم تعديلاً على الإجراءات السابقة والخاصة بحماية حرية كل إنسان على الأراضي الفرنسية، في برلمانات روان ورين وبوردو، من حيث انطلقت طلبات القانون، ولكن ليس برلمان باريس الذي لجأ إليه العبيد بهدف الحصول على العتق. أدى هذا الأمر إلى انقسام داخلي في الدولة بين الإقليم

الزنجي عبر الأطلسي وبين باريس المؤيدة للحرية. تسبب ذلك في حدوث نوع من التسيب القانوني: على الرغم من عدم الاعتراف بالعبودية رسمياً كان العبيد يصلون إلى فرنسا دون أي مراعاة لإجراءات التسجيل في أغلب الأحوال.

كان الإجراء التالي هو «الإعلان الملكي» الصادر في 15 ديسمبر عام 1738م، الذي كان نتيجة التحقق من أن عدداً كبيراً من سكان المستعمرات استمروا في إدخال العبيد إلى الوطن الأم، ليس بغرض تلقينهم الديني أو تكوينهم المهني ولكن بهدف إلحاقهم بالخدمة في منازلهم. لم تعد الأغلبية العظمى من العبيد -كما لوحظ، بالرغم من التعبير عن تلك المخاوف في وقتها- مرّة أخرى إلى المستعمرات، وعلاوة على ذلك انتشرت في الوطن «عادات وروح خضوع، يمكن أن يكون لها عواقب وخيمة». من خلال التأكد من أن العبيد الذين وصلوا إلى فرنسا لم يكونوا في الواقع أحراراً وأنه لا بد من ترحيلهم ثانية (خلال ثلاثة أعوام، في ذلك الحين)، تعقّد المسار البيرقراطي لدخولهم، واستقر الأمر على أنه في حالة عدم احترام الإجراءات لن يتم عتقهم بل «ستتم مصادرتهم لصالحنا، ليرسلوا مرة أخرى إلى المستعمرات ليعملوا هناك في أشغال نقررها نحن» (المادة 4). على خلاف ما جاء في

مرسوم 1716، كان زواج العبيد ممنوعاً، حتى في حالة موافقة السادة (المادة 10)، وأصبح العتق أكثر صعوبة لأن الطريق الوحيد لذلك كان من خلال وصية المالك (مادة 11). لم يكن هذا الإجراء مسجلاً في البرلمان الباريسي أيضاً، الذي استمر بدوره في منح العتق للعبيد الذين كانوا يقدمون إليه طلباتهم على أساس مبدأ الحرية المضمونة على الأراضي الفرنسية.

صدر في «أعقاب التحقيق الوطني الأول» الذي أطلقته الحكومة في ديسمبر 1776 «وضع العبيد السود الموجودين في فرنسا»، و«تصريح الملك بشأن شرطة السود» (9 أغسطس 1777م) التي أُنشئت نتيجة الازدياد المستمر في عدد السود في المدن الفرنسية وخاصة في باريس. كان الأمر يتعلق بالتشريع الأول الصادر على أساس عرقي، حيث لم يكن القانون يسري فقط على العبيد (لم يردْ ذكرهم قط في النص)، بل على السود والملونين أيضا: لم يتأسس القانون على معيار العبودية أو الحرية، بل على أساس لون البشرة. كانت المخاوف قوية من التغييرات الحادثة في ما يتعلق بالنظام الاقتصادي والسياسي: كانوا يحرمون المستعمرات من «الرجال المناسبين لخدمة الأراضي الذين لا يمكن الاستغناء عنهم» وكان السود في الوطن يتسببون «في حالات فوضى

خطيرة»، بالإضافة إلى أنهم كانوا يحملون بمجرد عودتهم إلى المستعمرات «روح الاستقلال والتمرد»، وبالتالي أصبح «ضرّهم أكثر من نفعهم». لهذا السبب وصل الفرنسيون إلى قرار منع إدخال السود ومختلطي الجنس وآخرين إلى فرنسا وفُرضت غرامة على من يخالف هذا (المادة 1). صدر من أجل تحقيق هذا الهدف قرار يسمح بأن يحضر كل مالك معه عبداً أسود واحداً فقط أو مولَّداً ليوظفه في أعمال الخدمة أثناء فترة إقامته. نص القانون على تأسيس أماكن عزل موقتة بالقرب من الموانئ أيضاً: عنابر يقيم فيها أولئك على نفقة المالك حتى عودته إلى المستعمرة، أو منها يمكن ترحيلهم إذا قرر السيد أن يمكث نهائياً في فرنسا (المادة 4). نص القانون على إيقاف وطرد كل من يدخل بطريقة غير قانونية أيضاً (المادة 3). كان لا بد للسادة من أن يقوموا بتسجيل السود القائمين على خدمتهم في غضون شهر واحد لدى إمارة البحر في أماكن إقامتهم؛ في حالة غياب هذا التسجيل يمكن للعبيد المطالبة بحريتهم (المادة 9). سجل برلمان باريس، الذي كان حتى تلك الفترة معارضاً لأي إجراء يقود إلى الاعتراف الضمني بالعبودية على الأراضي الفرنسية، هذا الإجراء: وهو اختيار فسره الدارسون بناء على الفكرة التي يمكن

من خلاها الدفاع عن مبدأ الحرية ولكن ليس على أساس المساواة بين الرجال الذين ينتمون إلى «أجناس مختلفة». تلتْ هذا تنظيمات أخرى كانت تهدف إلى إحباط وصول السود أو الأشخاص الملونين أيضاً من خلال فرض رقابة أكثر صرامة على تواجدهم (1778 و1783م) وإلى منع الزيجات بين البيض والملونين، وهي الزيجات التي كانت تبدو «منافية للذوق العام» (قرار 5 أبريل 1778م). إذن كان ممنوعاً على السود حمل السلاح، كما مُنع الاعتراف بكرامتهم الإنسانية، لأنه لم يكن في الإمكان تعريفهم بالسيد أو السيدة في الأوراق الرسمية (1781م). انتهى الأمر بأنه لم يعد في إمكان السود القادمين من المستعمرات على الإطلاق الحصول على الإقامة في فرنسا (1782م)، وبهذا تم تجاوز التطبيع السابق الذي نص عليه «القانون الأسود».

أدى القانون الصادر في بداية القرن الثامن عشر من أجل تنظيم وجود العبيد إلى إحباط عمليات دخول جديدة وإلى تدهور ظروف الحياة للعبيد الأحرار أيضاً، الذين كانوا يُعرَّفون بشكل ملتبس بعبارة «الأحرار الملوّنين». من المعلومات المتوفرة التي تتعلق بالسود والأشخاص الملونين بصفة عامة وليس فقط العبيد، نجد أن الجزء الأغلب من العدد

الإجمالي المقدّر بين 4000 و5000 ممن تواجدوا في العاصمة، أي في الموانئ المطلّة على المحيط الأطلسي: نانت وبوردو ولاروشيل على الرغم من وجودهم داخل المملكة أيضاً. كان العبيد السود يحضرون من الأنتيل ومن الأمريكتين وكان يفِد عدد قليل جداً من أفريقيا. كانت غالبيتهم صغار السن، تتراوح أعمارهم بين عشرة أعوام وثلاثين عاماً: أفرادٌ يبدون في غاية الدماثة ويمكن لمن يمنحهم العمل إخضاعهم بسهولة، وعادة ما كان السادة من طبقة النبلاء والبرجوازية العليا من يكلفونهم بتلك الأعمال. كان وجود النساء جلياً، فمن الناحية العددية كانت نسبتهن أكبر من الموجودات في المستعمرات. كانت الخدمة المنزلية من بين المهن الشائعة، حيث يعمل بها ثلثا الأفراد من العبيد والأحرار (كانت باريس تصنَّفُ في ذلك الوقت عاصمة الخدمة المنزلية)، وتلي ذلك المهن اليدوية (حيث يعمل العديد في تصفيف الشعر والحلاقة والطهي والحياكة). من جهة أخرى، أصبح العتق أكثر صعوبة خلال القرن الثامن عشر، لأن إمكانية منحه استناداً إلى وصية المالك كانت تقيّدها تراخيص إدارية (1713م)، وكانت تخضع لضرائب معينة (1746م) تزيد بمرور الوقت. من ناحية أخرى، لم تكن ظروف السود

الذين حصلوا على العتق في المستعمرة أو في الوطن الأم سهلة بالتأكيد، حيث كان الفارق كبيراً بين العتق والاندماج في المجتمع. لم يكن لدى العبيد السابقين سوى اختيارات قليلة: البقاء في خدمة السيد السابق أو الذهاب للانضمام إلى صفوف البائسين، وأما بالنسبة إلى النساء: فسلوك طريق البغاء. حصلت حالات قليلة جداً من الترقي الاجتماعي، ولكن كانت جميعها مرتبطة بالإخلاص لسنوات طويلة في خدمة العائلة نفسها.

إذا كانت فرنسا القرن الثامن عشر تبدو، كما هو واضح، قد امتلأت بالتوتر القانوني بين عالمين أحدهما مؤيد للعبودية والآخر متضامن مع حماية الحريات ولكن ليس من أجل المساواة، لم يبد الوضع مختلفاً كثيراً في بريطانيا العظمى، التي بالإضافة إلى ذلك، كان يسود فيها مبدأ الحرية المضمونة على الأراضي الإنجليزية فقط على المستوى النظري: كان غياب التشريع المكتوب في بلد تسود فيه تقاليد الحقوق المعروفة بحكم الاعتياد يتسبب في تأرجحات متشابهة، كان العبيد موجودين في إنجلترا وفي أسكتلندا، وكانت توجد لديهما تجارة داخلية كما يتضح من إعلانات الصحف لتلك الفترة: في إحدى الصحف الأسكتلندية لعام 1769م، على سبيل

المثال، كان هناك عرض لبيع «فتى وسيم أسود عمره حوالي ثلاثة عشر عاماً [...]، غاية في الكفاءة» وصبية تبلغ من العمر ثمانية عشر عاماً (تُدعى بيجي)، وتوصف على أنها «فتاة ماهرة للعمل في المنزل يمكنها غسل البياضات والاهتمام بتزيين [سيدة المنزل]». كان عبيد العالم البريطاني الذين قادهم سادتهم إلى الوطن بعد أن قضوا فترة في المستعمرات أو ممن كانوا متورطين في تجارة العبيد يمارسون، على الأغلب، المهن نفسها التي كان يؤديها إخوانهم في فرنسا: كانوا يعملون في الخدمة المنزلية لدى عائلات أرستقراطية أو عائلات التجار، أو يعملون في مجالات المهن اليدوية أو التجارية. يُضاف إلى هؤلاء العديد من العبيد السابقين أيضاً الذين حاربوا من أجل الوطن أثناء الثورة الأمريكية، وحصلوا في مقابل ذلك على حريتهم. ونظراً إلى القبض على العديد منهم مرة أخرى وبيعهم من قبل الإنجليز إلى ملاكهم القدامى كثيراً ما كان ينضم من يصل منهم إلى الوطن الأم إلى صفوف المشرَّدين والمتسوِّلين.

في ظل غياب القوانين المكتوبة (صرح أحد القضاة الإنجليز عام 1706م بأن «القانون لا يشمل العبيد من الزنوج»)، اتخذ القضاة البريطانيون لفترة طويلة من القرن قرارات متناقضة

بشأن طلبات العتق. على الرغم من أن الحكم في «قضية سميث ضد جولد»، التي عقدت عام 1706 في محكمة سيشين، أعلى المحاكم الأسكتلندية، قد نصَّ على أنه «لا يمكن أن يكون إنسان ملْكاً لآخر»، إلا أن أحكاماً أخرى أعقبته نصت على العكس، أي أن وصول العبيد إلى بريطانيا العظمى لا يحررهم من العبودية. لكنّ القرار الحاسم صدر عام 1772م، من خلال الحكم الذي بواسطته قام القاضي ويليام موزّاي وكونت مانسفيلد، بمنح الحرية للعبد جايمس سومرسيت، أفريقي المولد الذي نُقل إلى أمريكا حيث ابتاعه في فرجينيا رجل من بوسطن (شارلز ستيوارت)، ثم قاده عام 1769م إلى لندن بصفته خادمه الشخصي. حاول سومرسيت الهروب ولكن سيده ألقى القبض عليه. استطاع سومرسيت بفضل تدخل مناهض العبودية غراندفيل شارب -الذي سنعود للتحدث عنه مرة أخرى- الحصول على العتق وذلك في أعقاب المحاكمة التي أقيمت في دار قضاء محكمة المجلس الملكي (*King's Bench*). نصَّ الحكم على تحريره، ليس على أساس أن العبودية غير قانونية في بريطانيا العظمى، ولكن على أساس القانون الذي ينص بأن القبض على عبد في الأراضي الإنجليزية كان أمراً ممنوعاً. إلا أن هذه

الحالة سجلت انتصاراً للحركة الإنجليزية المناهضة للعبودية لأن شارب استخدمها لإثبات عدم شرعية العبودية. كان للحدث، الذي وصل صداه إلى أمريكا أيضاً (حيث انتهى الأمر باتخاذ إجراءات صارمة تحول دون هروب العبيد)، تفسير خاطئ على مستوى الرأي العام بل وعلى مستوى المؤرخين: اعتقد الكثيرون أن هذا الحكم قد وضع رسمياً نهاية للعبودية الإنجليزية. لكن الحقيقة هي أن الحكم لم يشكل القرار الحاسم ولكنه أسس، على الرغم من ذلك، المقدمات التي أدت إلى العتق والتي بدأ تطبيقها قبل القرار الرسمي من خلال العتق الذاتي للعبيد الذين كانوا يبتاعون حريتهم الشخصية من سادتهم.

ما زال هناك نقص في الدراسات المتعلقة بالخصائص العامة للقانون المناهض للعبودية في أوروبا ذات النزعة الإصلاحية المطلقة. لا بد، على كل حال، من الإشارة إلى أن بعض عمليات البيع والشراء تمت في شبه الجزيرة الإيبيرية أيضاً، حيث استمر العبيد السود في الوصول، سواء من أمريكا أو من أفريقيا (في الجزء الأول من القرن الثامن عشر كان يدخل سنوياً حوالي 4000 عبد إلى البرتغال). وكرد فعل طبيعي، دفعت الأعداد الكبيرة التي وصلت إلى أراضي

البرتغال القومية، إبّان وزارة سيباستياو خوسي دي كارفالهو وميلّو، مركيز بومبال، إلى أن يمنع دخولهم من خلال «الامتياز» الصادر في 19 سبتمبر عام 1761م. على الرغم من أن الامتياز يصرح بحرية من يدخلون بطريقة غير شرعية، إلا أنه لم يصدر بناء على أسباب إنسانية فقط، فقد كان الهدف هو حماية وجود العبيد في مستعمرة البرازيل، حيث كان يمكن -كما جاء في النص- المخاطرة بانخفاض ملحوظ في الأيدي العاملة في المزارع والمناجم. وكان الهدف الآخر للمنع المخاوف المرتبطة بالكسل المزعوم أيضاً وما ينجرّ من رذائل كان يمكن للعبيد نشرها في الوطن، بالإضافة إلى استياء العمال الأحرار في البرتغال الذين كانوا يشتكون من منافسة العبيد، خاصة في مجال الزراعة. ظهرت إجراءات لاحقة بهذا الصدد أيضاً، إلا أنها كانت مستوحاة في الأغلب من النزعات الإنسانية. حدث تدخل، على سبيل المثال، من أجل القضاء على الاستغلال الجنسي الذي كان يمارسه السادة على الإماء: إذ كانت العبودية، حتى تلك اللحظة، تُنقل عن طريق الأم. في 16 مايو عام 1773م أُعلنت حرية الأبناء القادمين الناتجين عن علاقة (تسرية أو زواج) بين الإماء وسادتهم. لم تكن البرتغال الدولة الوحيدة التي اتخذت إجراءات من

هذا النوع، فقد صدر في بريطانيا قانون يعود إلى عام 1788 بغرض تنظيم رحلات عبور الأطلسي (فُرض وجود جرّاح على متن السفينة، وكان من واجباته تسجيل أسباب حالات الوفاة أثناء الرحلة). وفي إسبانيا، بعد ذلك بعام، أوصى شارلز الرابع السادة بأن يحسنوا معاملة عبيدهم.

الفصل الثالث

الجدل الفكري

1. الأسس القديمة

إن إعادة بناء الجدل القائم حول العبودية في العصر الحديث يعني مواجهة مشكلة شائكة تألف حولها بمرور الزمن تاريخ مشبعٌ بأيديولوجيات تجعل استعادة الحالة الواقعية غاية في الصعوبة. تم التعبير في هذا التاريخ، ولا يزال، عن تفسيرات وترتيبات زمنية وموضوعات متناقضة خاصة بالمسار الفكري تجاه عصر الحداثة، كانت جميعها ثمار التناقضات بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية وتدخل مبادئ العالم المعاصر فيها وهي المبادئ، التي أعادها البعض مرة أخرى إلى القناة المسيحية والبعض الآخر إلى مجال الفكر العلماني. يُضاف إلى ذلك، التوترات الخفية بين الكاثوليكية والبروتستانتية والتوترات بين الكنائس الرسمية والتيارات المنشقّة أيضاً داخل المسيحية نفسها. يؤكد الكثير من الدارسين، سواء المنتمون إلى الكاثوليكية أو إلى البروتستانتية، أن العبودية في الغرب تلاشت مبكراً مقارنة بحضارات

أخرى بفضل النشاط الذي قامت به المسيحية والهادف، في البداية، إلى تخفيف القسوة في معاملة العبيد وبالتالي ساعد على الدفع تجاه عتقهم. لكن لا بد من التركيز من الناحية الكاثوليكية على بعض الشخصيات البارزة وليس على كنيسة روما نفسها، أما من جهة البروتستانت فيتم التركيز بالأحرى على الدور الذي قامت به المجموعات الداخلية لما يُطلق عليه «حركة اليقظة العظمى» (*Grand Awakening*)، ذلك التجديد الإنجيلي الذي كان موضع اهتمام المجتمع الإنجليزي خلال القرن الثامن عشر. وأخيراً لا ينبغي تجاهل التأثيرات التي كانت مثار العديد من المناقشات المتعلقة بهذا الموضوع، مثل الدور الذي لعبته حركة التنوير أو الدور الذي لعبته الثورة الفرنسية. ما زال يوجد من يركز على القرن الثامن عشر أيضاً ليثبت كيف أن النزعة التنويرية كوّنت طفرة في الحوار المناهض للعبودية، وعلى الرغم من الاعتراف بهذه الطفرة، هناك من يؤكد القيمة المضافة للقطيعة التي قامت بها الثورة الفرنسية التي مهّدت بإصدارها القانون الأول لإلغاء تجارة الرقيق الطريق إلى الانتقال من مرحلة الدفاع عن حقوق المِلْكية إلى الدفاع عن الحرية.

في محاولة لتقديم حصيلة إجمالية، لا بد، في البداية، من

أن نلقي نظرة سريعة على الماضي لتمييز الأيديولوجيات الجوهرية للعبودية في العالم الغربي: أسس قديمة، بالتأكيد، ولكنها قادرة -كما سنرى- على ترك تأثير عميق بمرور الزمن، حيث كان يتم استدعاؤها باستمرار للتبرير أمام الآراء المعارضة. إذن، تظهر في هذه الحالة أهمية تذكّر أن العبودية مورِست في الغرب لفترة طويلة، منذ القديم، دون أن ترتفع أي أصوات لإدانتها أو وجود جدل حقيقي بشأنها. تصل من العالم الكلاسيكي نظريات تهدف إلى تأكيد وجود استخدام منتشر اعتبره الجميع شيئاً معتاداً جداً. يكفي التفكير في الثقل الناتج عن النظرية التي قدمها أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد («السياسة»، الكتاب الأول) التي ترتكز على فكرة وجود العبيد بفعل الطبيعة (كما هم، أي ليس على أساس أعراف اجتماعية أو حق حربي)، وهي الفكرة التي يتم استدعاؤها مرة أخرى في المذكرة الخاصة بالنصف الأول من القرن التاسع عشر. كان العبيد، والمعرّفون بالهمج المنتمين إلى شعوب غير متحضّرة -يدخلون إلى نظام اجتماعي مميز على مختلف مستويات الإنسانية- يبدون قليلي أو معدومي العقل: إذن فهم مولودون للطاعة ولممارسة أعمال يدوية، بفضل قوتهم البدنية.

لا بد أن نتذكر أن العبودية، كما سبق وأشرنا، كان يمليها، وبالتالي يبررها القانون الروماني وخاصة قانون جُستنيان (القرن السادس)، ولا يمكن تجاهل فحص الرابط الذي يمثله التعايش بين العبودية والتراث المسيحي: تعايش استمر على مرّ الزمن على الرغم من وجود أشكال مختلفة من الخدمة التي تطورت بمرور القرون التي كانت تتحكم بقوة وبوضوح في الجدل طوال العصر الحديث. لقد لعبت المسيحية في واقع الأمر، دوراً غامضاً؛ كان سببه ذلك التناقض الواضح الناتج عن دين يدعو إلى محبة القريب من ناحية، ومن ناحية أخرى يتوقع إمكانية تحويلهم إلى عبيد. إنه تناقض يظهر في النص المؤسس للديانة المسيحية نظراً إذ يمكن العثور في الكتاب المقدس على أجزاء مؤيدة وأخرى مناهضة لهذه الممارسة. من خلال تصفح العهد الجديد نجد تعاليم تدينُ العبودية بوضوح: «فإنكم جميعاً أبناء الله بالإيمان بالمسيح يسوع. لأن كلكم الذين تعمدتم في المسيح قد لبستم المسيح. لا فرق بعد الآن بين يهودي ويوناني، أو عبد وحرّ، أو ذكر وأنثى لأنكم جميعاً واحد في المسيح» (رسالة بولس إلى أهل غلاطية الإصحاح3: 26–28)، أو: «فإننا بالروح الواحد، قد تعمّدنا جميعاً لنصير جسداً واحداً، سواءٌ كنا يهوداً أم

يونانيين، عبيداً أم أحراراً، وقد سُقينا جميعاً الروح الواحد» (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس إصحاح 12: 13).

ولكن توجد في الكتاب المقدس الكثير من التشريعات الصريحة أيضاً. يدل العهد القديم، بصفة خاصة، كيف كانت للممارسة جذور لدى اليهود على الرغم من أنها كانت مقصورة على مجموعات بعينها. إن الاستعباد يبدو إجراءً شرعياً استخدمه الرب نفسه. الحدث المركزي بهذا المعنى والمقدر له الاستمرار على مدى قرون متعددة، هو بالتأكيد لعنة حام، الابنِ الأصغر لنوح ووالد كنعان (سفر التكوين الإصحاح 9: 20—25)، الذي يُعدّ أبا الجنس الأسود. الأمر يتعلق بخطوة متناقضة حيث أن اللعنة لم تصب حام، الذي أجرم بأن أهان عورة أبيه بالنظر إليه عارياً ولكنها أصابت ابنه كنعان الذي يصب عليه نوح اللعنات قائلاً: «ملعون كنعان!/ عبد العبيد/ يكون لإخوته!» (لذلك نجد في بعض الترجمات السبعينية للعهد القديم ذكر اسم حام بدلاً من كنعان). بهذا الصدد يلزم التذكير بأن حام لم يوصف كرجل أسود البشرة، بل فقط بات يُعرف بأنه أبو الأفارقة في ما بعد: فأن يكون أصحاب البشرة السوداء هم سلالة كنعان ليس شيئاً ذا طبيعة لاهوتية بل جاء نتيجة اجتهادات تالية تُنسب، من الناحية

التاريخية، إلى التقاليد اليهودية المسيحية أو الإسلامية.

لكن من خلال العودة إلى العهد الجديد نجد القديس بولس نفسه يسمح بالممارسة على أسس جديدة، فهو يشجّع على احترام النظم الموجودة: من جهة يحث العبيد على قبول وضعهم وأن يعاملوا سادتهم باحترام، ومن جهة أخرى يدعو السادة إلى أن يتعاملوا بلين مع عبيدهم. فبولس يمنح كلمة «عبد» بُعداً روحياً مشيراً كيف أن في العبودية تكمن الحرية الحقيقية، حرية التوحّد مع الرب: ونظراً لأنها تُعِدّهم إلى حياة خارقة، فيها سيكون الجميع متساوين، فهي تبدو إحدى وسائل الخلاص. «أيها العبيد أطيعوا سادتكم البشريين بخوف وارتعاد، من قلب صادق كمن يطيع المسيح. غير عاملين بجد فقط حين تكون عيونهم عليكم، كمن يحاول إرضاء الناس، بل انطلاقا من كونكم عبيداً للمسيح، عاملين بمشيئة الله من القلب، خادمين بنيّة حسنة كما للرب، لا للناس. فأنتم تعلمون أنه مهما عمل كلٌّ واحد من الخير، فسوف ينال المكافأة من الرب، سواءٌ أكان عبداً أم حرّاً. وأنتم أيها السادة، عاملوهم بمثل هذه المعاملة غير لاجئين إلى التهديد، عالمين أن سيدكم وسيدهم هو في السماء، ولا يراعي مقامات الناس» (الرسالة إلى أهل أفسس الإصحاح6:

5–9، كما يمكن الاطلاع على الرسالة الأولى إلى تيموثاوس الإصحاح 6: 1–2 أيضاً).

شكلت الكتب المقدسة على مر العصور، بسبب هذا التفسير المتناقض، إحدى الركائز الأساسية للنزعة المناهضة للعبودية وفي الوقت نفسه للنزعة المؤيدة لها. وهكذا، قام البعض منهم، في محيط آباء الكنيسة، مثل لاكتانسيو وغريغوريوس النيساوي (القرنان الثالث والرابع من التقويم الميلادي) بتوضيح هذا التناقض القائم في ديانة تنقسم بين محبة القريب واستعباده، إلاّ أن أفضل تلك التفسيرات هو المفهوم الذي صاغه أوغسطين بين القرنين الرابع والخامس في كتابه: «مدينة الله» (الكتاب التاسع عشر، الفصل الخامس عشر). قام هذا الأخير، من خلال التعرف على جذور العبودية في الخطيئة الأصلية بالمعنى الحرفي وليس بالمعنى الرمزي، بتحويلها إلى عقوبة وكفارة بسبب خطيئة فردية أو جماعية، متجاوزاً بهذا طريقة التفكير الأرسطي الخاص بالطبيعة الأصلية للعبودية الإنسانية. في العصور الوسطى قام القديس توما الأكويني، في القرن الثالث عشر في «الخلاصة اللاهوتية»، بالتوفيق بين التعليم الأرسطي الخاص بوجود العبد بالطبيعة مع فكرة أوغسطين التي ترى العبودية عقاباً

وكفارة عن الخطيئة الأصلية، وفي الوقت نفسه مع نظرية قدمها هو خاصة بحقوق البشر. تبعاً لتفسيره الذي سيفرض نفسه كتعليم رسمي للكنيسة، تنحدر العبودية، بالفعل، من الخطيئة الأصلية ولكنها، على مستوى آخر، تعدّ عملاً من أعمال الحقوق الإيجابية من المنظور الذي لا بد أن يقبل من خلاله كل فرد الدخول تحت سقف النظام الهرمي من خلال الخضوع للسلطة العليا.

يمكن عرض تفسير ألفونس كوينوم أيضاً في «الكنائس المسيحية والتجارة الأطلسية من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر»، الذي يرى من خلاله، على الرغم من الدعوات الهادفة إلى المعاملة الإنسانية للعبيد بصورة عامة، أن «المسيحية لم تهاجم العبودية قط ولم تدنها بوضوح لأنها لم تكن تهدف إلى تغيير تركيبة المجتمع الأرضي الذي يبدو بالنسبة إليها مجتمعاً مؤقتاً». وهكذا، في الوقت الذي أخذت فيه تجارة السود تنتظم بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر، كان لدى الغرب مخزون من الأفكار استمر في الاستعانة بها ليبرر ممارسة قديمة. ممارسة كانت تنحدر سواء من العالم الكلاسيكي أو من الفلسفة الوثنية والحقوق الإنسانية أو من التقاليد المسيحية. لذلك، لا شيء يدعو إلى الدهشة في أن

العبودية الجديدة قُدمت، منذ البداية، ليس فقط من خلال كونها أداة يمكنها أن تضمن للأفارقة ظروفاً أفضل للحياة المادية، مقارنة بتلك التي كانوا يعيشونها على أرضهم، ولكن، أيضا من خلال كونها الوسيلة الأكثر فاعلية لقيادة السود إلى المسيحية: أداة هدفها تنصير الأفارقة وخلاصهم.

2. السود والهنود الحمر والكنائس المسيحية

إذا نحينا جانباً سلوك الأفراد المؤمنين الذي يتميز بالرحمة المسيحية لنحلل، من جانب آخر، الموقف الذي اتخذته الكنائس بشأن موضوع العبودية من حيث كونها مؤسسات في العصر الحديث، نلاحظ على الفور أنه لم يتم تسجيل إدانات مؤسسية بهذا الصدد. بل إننا إذا توقفنا قليلاً أمام موقف الجانب الكاثوليكي، نجد أنه عندما انطلقت التجارة والعبودية عبر الأطلسي لم تصدر أي إدانة من قبل الهياكل القيادية في الفاتيكان تجاه الممارسة، بل أكثر من ذلك، قاموا بإضفاء شرعية رسمية عليها. كان المرسوم البابوي «أثناء تواجد الأعداء» (*Dum diversas*) (18 يونيو 1452) الذي أصدره البابا نيكولاس الخامس، واضحاً وصريحاً بهذا الصدد: كانت الوثيقة الموجَّهة إلى ملك البرتغال ألفونسو

الخامس تخوّله أن «يهاجم، ويغزو ويُخضع البرابرة الوثنيين وغير المؤمنين الآخرين أعداء المسيح في عبودية أبدية». ومن خلال مرسوم «الحبر الروماني» (*Romanus pontifex*) (8 يناير 1454م) أقرّ البابا بنفسه للبرتغال حق غزو الأراضي في أفريقيا، بالإضافة إلى الغزوات الإقليمية المقررة مستقبلاً، مُشجعاً ضمنياً التطبيق الفعلي لتجارة العبيد. كان الإقرار يتعلق إذن، ليس بالأمريكتين المجهولتين آنذاك، ولكن بسبتة التي احتلّها البرتغال عام 1415م بالإضافة إلى المنطقة الممتدة على طول السواحل الغربية من رأس بوجادور تجاه الجنوب حتى غينيا. أدت الوظيفة الدينية الممنوحة لهذا الإجراء والمناهضة للإسلام إلى أن يقوم الجانب البرتغالي، في أعقاب هذا القرار، بمنح المساندة لحرب صليبية بابوية ضد الأتراك، في أعقاب سقوط القسطنطينية (1453م). كان الأمر يتعلق -كما جاء في النص- بالتعويض «من خلال خدمات خاصة، ووضع متميز لأولئك الملوك والأمراء الكاثوليك» الذين يصدون باعتبارهم «مدافعين أنقياء عن الإيمان المسيحي، وحشية البرابرة وغير المؤمنين الآخرين أعداء المسيحية، حيث يغزون ممالك وأراضي [...] ويخضعونها لسلطتهم الزمنية لصون ورفعة الإيمان نفسه».

إذا استبعدنا الحدث المعزول للخطاب الذي كتبه البابا بيوس الثاني إلى أسقف غينيا البرتغالي في 7 أكتوبر 1462م، الذي يدين فيه المسيحيين المتورطين في تجارة السود (وثيقة ذات تفسيرات مثيرة للجدل على الصعيد التاريخي)، فإن الكنيسة الكاثوليكية إذن لم تتدخل لتدين العبودية بل إنها قامت، في نهاية القرن، من منطلق الرسالة التبشيرية تجاه الشعوب التي لا تعرف المسيحية -كما سبق وذكرنا- بتحديد مناطق نفوذ المستعمرات لإسبانيا والبرتغال (وهنا نذكر مرسوم «*Inter caetera*» ومعاهدة «توردیسيلاس»، اللذين يعودان إلى 1493 – 1494م).

في أعقاب تشريع تجارة الرقيق والعبودية في أفريقيا، اتخذت الكنيسة موقفاً مختلفاً جداً تجاه السكان الأصليين للأمريكتين. من خلال جمع بعض الآراء حول الجدل الخاص بطبيعتهم، الذي تم في مدرسة سالامنكا في بداية القرن السادس عشر الذي سنتوقف أمامه لاحقاً، لم يعترف البابا بولس الثالث من خلال مرسوم «السمو الإلهي» (*Sublimis Deus*) (يقال عنه أيضاً «الحقيقة نفسها» *Veritas ipsa*)، الذي يعود إلى 2 يونيو 1537م، للسكان الأصليين بكرامتهم كآدميين فقط، بل ومنع استعباد «أولئك الهنود الحمر وأي

إنسان يمكنه أن يصل في المستقبل إلى المعرفة المسيحية، حتى وإن كانوا يعيشون خارج الإيمان المسيحي» أيضاً. على الرغم من أن التفسيرات اللاحقة من قبل القيادات الكنسية رفضت أن تقرأ في تلك الفقرة أية إدانة للعبودية، ليس لسكان أمريكا الأصليين فقط، ولكن للسود أيضاً، تبدو إمكانية دعم الفكرة القائلة إن هذه الوثيقة تشير إلى الشعوب الأفريقية أيضاً، المكتشفة بالفعل منذ زمن، ضعيفة جداً. بالإضافة إلى ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن المراسيم البابوية كانت تنشأ من تأمل ليس بشأن العبودية نفسها، ولكن بما يتعلق بمشكلة التنصير. لا يدع النص التالي مجالاً للشك بهذا الصدد: «فلنعتبر [...] أن لدى الهنود الحمر أنفسهم، باعتبارهم بشراً حقيقيين، القدرة على استقبال الإيمان المسيحي بل، وكما أخبرونا، يتلهفون عليه». وفي مقابل عدم إقرار استعبادهم تتجاور دعوة صريحة أيضاً: «إن من يُطلق عليهم الهنود الحمر والشعوب الأخرى لا بد وأن تتم دعوتهم للانضمام إلى الإيمان بالمسيح بواسطة التبشير بكلمة الرب ومن خلال إعطاء نموذج الحياة المثمرة، دون أن يتسبب شيء في إعاقة ذلك».

كان هناك نوع من الازدواج ميّز في ذلك الوقت الموقف الرسمي للكنيسة. فهو يهدف من جهة، وعلى أساس تفسير

للكتب المقدسة إلى ضمان ممارسة تجارة العبيد، ساد الصمت بشأن الأفارقة موضوع التجارة عبر الأطلسي، ومن جهة أخرى، كانت هناك إدانة لعبودية السكان الأصليين في أمريكا وهو ما تأكد خلال العصر الحديث: نذكر بصفة خاصة مرسوم «ما أوكل إلينا» (*Commissum nobis*) (22 أبريل 1639م) الذي وجهه أوربانوس الثامن إلى ممثلي الكرسي الرسولي في البرتغال، الذي كان يهدد بالحرمان الكنسي كل من يعمل في تجارة الهنود الحمر، ومرسوم «الرعوية الشاملة» (*Immensa pastorum*) (20 ديسمبر 1741م) الذي جدد فيه بندكتوس الرابع عشر التعليمات السابقة.

فسر بعض المؤرخين الموقف المختلف الذي اتخذته الكنيسة تجاه السود من جهة، وتجاه السكان الأصليين لأمريكا من جهة أخرى، مستندين إلى واقع أن الكنيسة كانت تعتقد أن الهنود الحمر «بشر حقيقيون»، ولديهم روح (وبسبب هذا الاستنتاج حدثت مناظرة فالاندوليد)، وبالتالي فهم قادرون على تقبّل الإيمان المسيحي، بينما كان هناك امتناع بشأن الاعتراف بالطبيعة الإنسانية للسود. يُضاف إلى ذلك، كيف يمكن اعتبار أفراد مختلفين بوضوح عن الذين عرفوهم حتى ذلك الزمن «بشراً حقيقيين» فقط

بناء على لون البشرة؟ إن الإقرار بإنسانيتهم يحمل معنى وضع فكرة وحدة الجنس الإنساني موضع شك، ويتضمّن انحرافاً إنجيلياً لصالح نظرية تعدد الأجناس، التي تتناقض تماماً مع ما جاء في الكتاب المقدّس. ولكن لا يزال هناك ثقل قوي للتفسير الذي سبق وأن أشرنا إليه الذي تدعّم في تلك الفترة، ومفاده أن حام، الذي لُعن نسله في العهد القديم، كان أبَا الأفارقة. إلا أننا لا بد أن نتذكر أيضاً، بالإضافة إلى تلك الاعتبارات، أنه أمام الأزمة الدينية في القرن السادس عشر، وبروز الانقسام الداخلي في المسيحية في أعقاب الإصلاح البروتستانتي (عرض مارتن لوثر أطروحاته الخمس والتسعين عام 1517م)، كان الكرسي البابوي في حاجة إلى أن يستند على القوى الكاثوليكية أثناء صراعه ضد الهرطقات وكان، في مقابل ذلك، يضمن إطلاق اليد لتلك القوى البرتغالية والإسبانية، حيث كانتا متورطتين في تجارة السود.

مما لا شك فيه بدأ يظهر لدى المؤسسة الدينية، وخاصة في أعقاب تأسيس جمعية «نشر الايمان» (*De propaganda fide*)، التي أسسها غريغوريوس الخامس عشر عام 1622م بهدف تنظيم نشاط الكنيسة التبشيري –كما يظهر من التقارير المتبادلة بين روما والموفَدين إلى عالم المستعمرات–

رفْضٌ لتورط الكهنة في العبودية وفي التجارة الأفريقية، بل وبدأ العمل المناهض للبروتستانتية أيضاً بهدف أن تتم قيادة العبيد إلى الكاثوليكية، وألا يتصلوا بالمرتدّين (وفي مواقع أخرى كانوا يمنعون المؤمنين من التجارة مع الهراطقة). لا بد من الإشارة إلى أن القيادات الكاثوليكية استمرت في امتناعها عن اتخاذ موقف رسمي بالإدانة الواضحة؛ بل استمر صمتها حتى عصر التنوير أيضاً، تلك الحقبة التي وصلت فيها تجارة العبيد إلى أوجها وبدأت تتأسس فيها، تدريجياً، أسس النزعة المناهضة للعبودية.

إلا أن التدخلات الرسمية للكنيسة الكاثوليكية ضد تجارة الرقيق وعبودية السود ظهرت في وقت لاحق، وذلك في الوقت نفسه أو في وقت تلا بقليل الموقف الذي اتخذته بعض الدول الأوروبية، وبصفة خاصة بريطانيا، في بداية القرن التاسع عشر. كان الموقف الأول الذي اتخذته حاضرة الفاتيكان يتعلق بتجارة الرقيق فقط، وتمثل في الاختيار الذي أقرّه البابا بيوس السابع أثناء مؤتمر فيينا (1815م)، من خلال ممثله، الكردينال إركولي كونسالفي، بأن ينضم إلى صف الدول المشتركة في الصراع ضد تجارة العبيد السود (وهو اختيار فرضته، تبعاً لبعض الدارسين، الحكومة البريطانية).

لكن من أجل الحصول على إدانة صريحة، ليس فقط للتجارة بل للعبودية الأفريقية أيضاً، كان لا بد من انتظار الخطاب الرسولي «في السمو الرسولي» (*In supremo*) (3 ديسمبر 1839م) الذي وسم فيه غريغوريوس السادس عشر كلا الممارستين «بالوحشية» وبأنهما لا «تليقان على الإطلاق بالمسيحية». صدر بيان ثالث مهم في الخطاب العام «بين الكثيرين» (*In plurimis*) (5 مايو 1888م)، من قبل ليون الثالث عشر بمناسبة إلغاء العبودية في البرازيل. كان الخطاب العام موجهاً إلى الأساقفة المحليين، وكان يمتدح الحكومة البرازيلية لقمعها ممارسة تتناقض مع «ما أقره الله في الأصل وتتجافى مع الطبيعة»: وهو قرار يبدو «عملاً مستوحى من الرحمة المسيحية».

تشكل الوثيقتان مصدرين في غاية في الأهمية ليس فقط لإعادة بناء الإدانة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية، من خلال أصولها الثقافية ضد عبودية السود، وهي إدانة مستوحاة من مبادئ التعاليم المسيحية، ولكن للتأمل في عملية بناء الذاكرة التاريخية أيضاً من قبل المؤسسة بصدد المسألة التي نناقشها. لقد كان خطاب «في السمو الرسولي» (*In supremo*) يهدف إلى إثبات ونشر ما قامت به المسيحية الأولى من

تحسين ظروف العبيد. فإذا كان الرسل قد علّموا العبيد أن يطيعوا، فإنهم قد فرضوا في الوقت نفسه على سادتهم أن يعاملوهم «معاملة إنسانية». كان العديد من المسيحيين، من خلال اعتبارهم «العبيد كإخوة لهم»، أيضاً «يميلون إلى أن يمنحوا الحرية لمن يستحقها». ولكن، في ما بعد، كان هناك بين المسيحيين أنفسهم بعض الأفراد الذين «غشى عيونهم جشع الربح القذر»، وقاموا بتحويل الهنود الحمر والسود إلى عبيد والمتاجرة بهم. إذن من خلال تسليط الانتباه على المؤسسة الكنسية، يذكر غريغوريوس السادس عشر أن العديد من الأحبار لم يهملوا إدانة «مرتكبي جريمة مضادة للخلاص الروحي». وبهذا المعنى تظهر أهمية الإجراءات التي سبق وأن اتخذها كل من بولس الثالث عام 1537م، وأوربانوس الثامن عام 1639م، وبندكتوس الرابع عشر عام 1741م، بالإضافة إلى خطاب البابا بيوس الثاني في عام 1462م، والجهد الذي قام به البابا بيوس السابع في بداية القرن التاسع عشر ضد تجارة الرقيق عبر الأطلسي. لقد منحت تلك الجهود الكثير إلى «الهنود الحمر والآخرين سابقي الذكر [...] للدفاع عنهم ضد وحشية وجشع [...] التجار المسيحيين ولكنها لم تكن كافية كما يعترف هو بذلك لكي يتمكن الكرسي الرسولي

من أن يفرح بالنتيجة الكاملة لمجهوداته في هذا المجال»، فتجارة الرقيق السود إذن وهذه هي الخاتمة، «على الرغم من أنها تضاءلت بشكل ملحوظ في مناطق كثيرة، إلا أنها ما زالت تُمارس من قبل العديد من المسيحيين». كان الخطاب يستعيد تأملاً هادئاً يشوبه الندم حول دور الكنيسة التي لم تنجح في اقتلاع مثل هذه الممارسة المقيتة.

تبدو النبرات المستخدمة من قبل ليون الثالث عشر في «الخطاب العام» (*In plurimis*) مختلفة تماماً. في هذه الحالة أيضاً، ومن خلال استدعاء بضع فقرات من الكتب المقدسة مناهضة للعبودية، يصر على الدور الذي قامت به المسيحية بصفة عامة، والكنيسة بصفة خاصة «من أجل التخفيف الجزئي من معاناة وخزي حياة الخدمة»: كان الطريق الذي سارت فيه الكنيسة دائماً هو الطريق الذي أشار إليه القديس بولس، الذي علم الحقوق والواجبات المتبادلة بين السادة والخدم، حيث أن العبيد «مختلفون من حيث طبيعتهم ولكن متساوون معهم من حيث الديانة». كان الهجوم الحاد ضد الثقافة الكلاسيكية مباشراً، من قبل أحد الأحبار الذي كان عليه، بعد فترة وجيزة، أن يواجه المشكلات الاجتماعية التي فرضها العالم الحديث من خلال الخطاب العام «عن الأشياء

الجديدة» (*Rerum novarum*) (1891م): كان الفلاسفة الوثنيون هم من شرعوا العبودية حيث كانت «ظرفاً طبيعياً لازماً». وكانت الفروق الخاصة بهذا الصدد واضحة في اختلاف المعاملة التي تحقّ للعبيد: «إن من يرغب في مقارنة الطريقتين اللتين كان يتم من خلالهما معاملة العبيد، الوثنية والمسيحية، سيعترف بسهولة بأن الطريقة الأولى كانت وحشية ومثيرة للخجل بينما كانت الطريقة الثانية معتدلة وتتميز بالاحترام». لم تتسرع الكنيسة في التدخل لصالح عتق العبيد لأن ذلك كان سيحدث «وبطريقة عنيفة، ضرراً لهم وللمجتمع على السواء»، لكن الكنيسة حرصت «على أن تعمل على تهذيب نفوس العبيد، لتقودهم نحو المعرفة المسيحية الحقيقة، فيتبنّوا التقاليد الطيعة من خلال المعمودية». بهذه الطريقة قامت الكنيسة بقمع أي «تمرّد عنيف»، حيث كان على العبيد الالتزام بالطاعة الواجبة لسادتهم. من جهة أخرى ونظراً لما كان مقدّرا للعبيد من «خيرات لا تفنى»، لم يكن عليهم الاهتمام «بمضايقات حياة فانية». «فما أجمل أن يتحمل الإنسان الأحزان حين يتألم مظلوماص [...] فالمسيح الذي تألم لأجلكم، هو القدوة التي تقتدون بها فسيروا على خطواته» (الرسالة الأولى للقديس بطرس الإصحاح 2:

19–21). وكان يبدو له عمل الكنيسة في ذلك الوقت قيّماً. تصرف العديد من الأحبار –بدءاً من بيوس الثاني إلى بولس الثالث، ومن أوربانوس الثامن إلى بندكتوس الرابع عشر، ومن بيوس السابع إلى غريغوريوس السادس عشر– كـ«مدافعين شجعان عن حرية الهنود والسود والآخرين ممن لم ينالوا التعاليم المسيحية بعد» ولم ينسوا، بالإضافة إلى ذلك، الإشارة إلى أن الحضارة المسيحية قد أوضحت موقفها من العبودية، من خلال قطع صلتها بما حدث في الماضي. خلال الأعوام التي انفجرت فيها المشكلة الاجتماعية، قدمت الكنيسة العديد من الاقتراحات الهادفة إلى التحذير من الصراعات الطبقية أيضاً: كان لا بد من قمع العبودية «دون أي انقلاب اجتماعي». وقدمت تحذيرات محددة إلى العبيد السابقين أيضاً، كان لا بد من أن «يتذكروا وأن يعلنوا جهراً امتنانهم وعرفانهم لمن عملوا بحكمة على تحريرهم» وأن يلتزموا بألا يخلطوا «الحرية بالإباحية». ودون أن يحقدوا على ثروات غيرهم، لا بد أن يكونوا «راضين بما لديهم وبظروفهم» وألا يتمنّوا شيئاً إلا «خيرات ملكوت السماوات، التي بفضلها عرفوا النور وخلصهم المسيح».

إن واقع الكنيسة الكاثوليكية، التي استعانت بالعبيد حتى

نهاية القرن التاسع عشر، وتصدت لمشكلة العبودية لصالح السود فقط خلال ذلك القرن، ما زال موقفاً يصعب التعامل معه داخل العالم الكاثوليكي حتى اليوم. فهو يشكل صعوبة حقيقية في الحقل التاريخي حيث يجد العديد من الدارسين أنفسهم مندفعين لتبرير السياسة التي اتبعتها القيادات الكنسية بهذا الصدد والتأكيد على حساسية الكنيسة الشديدة تجاه هذه المشكلة، وكيف كانت لديها «صعوبة» في التعبير من خلال المعنى الديني عن موقفها ضد العبودية. ولكن لا بد من الاعتراف بأنه إذا كان سلوك الكثير من الكاثوليك مستوحى على نطاق واسع من مبدأ المحبة المسيحية، فإن كنيسة روما، كمؤسسة قد قامت بتشريع العبودية، تماماً كما فعل لمدة طويلة حكام الدول الأوروبية، الذين كانوا يميلون -كما سبق وذكرنا- إلى ضمان المداخيل التي تجلبها تجارة الزنوج.

في ما يتعلق بالكنيسة البروتستانتية، لا بد وأن نشير إلى أن بدء الإصلاح لم يتضمن تغييرات كبيرة في المفاهيم التقليدية: كما في التقاليد الكاثوليكية، كانت تجارة الرقيق والعبودية مقبولة بشرط ألا يتم الاستعباد عن طريق استخدام العنف أو الظلم. كان لوثر وكالفن يريان أيضاً أن بعض الرجال

يولدون أحراراً وآخرين مُقدر لهم أن يُستعبدوا وأنه، تبعاً لتعاليم القديس بولس، يجب على الجميع قبول أوضاعهم الاجتماعية. إذا كانت الحرية الحقيقية بالنسبة إلى مارتن لوثر، تلك الداخلية، تتفق تماماً مع الخضوع للسلطات، فإن تعاليم الاختيار المسبق كانت تدفع كالفن إلى أن يضمن ممارسة كانت تجد تشريعاً لها في الكتاب المقدس. كان البروتستانت، من جهة أخرى، يتمسكون أكثر من الكاثوليك بأنه في عالم تسوده الخطيئة تشكل العبودية، بالإضافة إلى كونها وسيلة للتبشير بالإنجيل، وسيلة مفيدة لخلاص من سمح الله لهم بهذا المصير. لم تصدر، من سنودس الكنائس البروتستانتية، الذي عُقد في دوردرخت عام 1618م، أية إدانة رسمية (لكنّ المجمع ناقش، بدلاً من ذلك التنصير الديني للعبيد). ولا بد أن نتذكر أن، وراء اللاهوتيين البروتستانت، كانت تضغط بإلحاح مصالح دول مثل إنجلترا الأنجليكانية والمقاطعات المتحدة الكالفينية، المتورطة على نطاق واسع في تجارة الزنوج. الجدير بالذكر هو واقع انتشار العبودية في المستعمرات الأمريكية، سواء في نيو إنجلند البيوريتانية أو في فرجينيا الأنجليكانية.

3. حول الجذور الدينية للنزعة المناهضة للعبودية

نضجت الإدانات الخاصة بعبودية السود على هوامش الكنائس الرسمية. لم يكن الصمت الرسمي للكنيسة الكاثوليكية بهذا الصدد يعني أن داخل الثقافة الكاثوليكية لم تكن هناك مظاهر استياء وخجل وآراء خالصة تناهض الممارسة من قبل أفراد من اللاهوتيين والمبشرين. لكن قبل الخوض في هذه المسألة، لا بد من أن نشير بطريقة عامة أكثر -أي بعيداً عن ظرف حياة العبيد من الزنوج- إلى أنه، إذا كان وجود العبودية شيئاً قديماً، فإن اكتشاف العالم الجديد وتحويل السكان الأصليين (الهنود الحمر) إلى عبيد جعل العبودية أمراً ظاهراً ومشكلة معاصرة. انطلق الجدل حول العبودية في أعقاب غزو أمريكا، التي قدمت إلى المفكرين الأوروبيين إنسانية جديدة حاولوا بصددها أن يطبقوا الفكرة الأرسطية عن العبد بالطبيعة، وهي الفكرة التي كانت تهدف إلى إضفاء الشرعية على السياسة الاستعمارية.

تبعاً لبعض الدارسين، نضج موقف بشأن هذا الجدل وبدأ بصفة خاصة في أجواء المدرسة اللاهوتية التعليمية سيكوندا (*Seconda*)، ثم تطور في بعض الجامعات الإسبانية وخاصة في جامعة سالامنكا، منذ العقود الأولى للقرن السادس عشر

وهي الفترة التي تميزت بالتأمل في الحقوق الطبيعية نتيجة لإعادة النظر في تعاليم العصور الوسطى. أكد رئيس المدرسة، الراهب الدومينيكاني فرانشيسكو دي فيتوريا، وفقاً لذلك الافتراض، أولاً وحدة النوع الإنساني، رافضاً إخضاع شعوب بأكملها للعبودية في دروسه العامة، – (1538–1539)*Le De Indis et de jure belli relectiones* –. في الحقيقة، انتهى الأمر بدي فيتوريا لأن يبرر استعمار (واستعباد) الهنود تبعاً لمنظور غير قضائي، ولكن لاهوتي–أخلاقي، وعلى أساس فكرة التبشير المسيحي بالإنجيل وتنصير الهنود الحمر. الجدير بالذكر أيضاً أن العديد من المؤرخين أوضحوا كيف أنه في أوج المناقشة، التي تستعيد قلق الضمير الكاثوليكي، لم يكن هناك أي إشارة لمشكلة شرعية العبودية، بل كان التركيز على شرعية الطرق المستخدمة في الحصول على الرقيق، أو شرعية الوسائل التي كان يقبض الإسبان بها على السكان الأصليين لاستعبادهم: كانت هي نفسها فكرة الحرب العادلة المستمدة من تعاليم القديس توما الأكويني. لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن ذلك الجدل كان يشمل الهنود الحمر بصفة خاصة وذلك تماشياً مع الموقف الذي اتخذته القيادات الكنسية، وكان كل ما يشغلهم بشأن السود، على الرغم من شكوكهم في شرعية

الممارسة، ألا يتم استعبادهم من خلال الخدعة أو العنف: وكان هذا ما نتج عن تأمل للراهب الدومينيكاني دومينغو دي سوتو، مؤلف كتاب «حول العدالة والحق» (1542م)، و«النقد في الكتاب الرابع للأحكام» (1557م).

كانت هناك حدود أيضاً تحكمت في المناظرة التالية في فالاندوليد، التي أقيمت في المدينة القشتالية عام 1550م أمام لجنة من اللاهوتيين والقضاة تم استدعاؤهم لتقييم مواقف المتنازعين. شارك في المناظرة عالم الإنسانيات خوان دي سيبولفيدا والدومينيكاني بارتولومي دي لاس كاساس، الذي عرفه المفسرون اللاحقون بطرق مختلفة، ويقدمونه في الإطار التاريخي على أنه «محامي الهنود الحمر والمدافع عن حقوق الإنسان»[7]، أو على أنه مؤيد العبودية السوداء في المستعمرات. وإن كان سيبولفيدا قد شرّع الغزوات مطبّقاً على الهنود الحمر، المشابهين للمتوحشين والبرابرة، نظرية أرسطو الخاصة بالعبد بالطبيعة، فإن لاس كاساس، من جهته، الذي كان قد عاش في الأمريكتين كموظّف متعهّد[8] قبْل أن

(7) . A. Saint-Lu, *Bartolomé de Las Casas et la traite des nègres*.

(8) المتعهد في المستعمرة هو الشخص الذي تعهد له حكومة المستعمرة بمجموعة من السكان الأصليين يعمل على تعليمهم اللغة الإسبانية والإيمان الكاثوليكي. في المقابل يعملون لديه أو يقدمون له الذهب أو منتجات

ينضم إلى نظام الرهبنة، تمسك بالأفكار التي عبر عنها بالفعل في كتابه: «دراسات موجزة في ما ألّم بالهنود الحمر من إبادة»، الذي يعود تاريخ تحريره الأول إلى عام 1542م. كانت إدانة لاس كاساس في كتابه: «عبودية الهنود الحمر» على أساس مبدأ الإخاء المسيحي، مقترحاً وسائل سلمية بهدف تنصيرهم. وقد أثر موقفه هذا أيضاً على بيان «القوانين الجديدة» الذي أصدره الإمبراطور كارلوس الخامس عام 1542م ضد «نظام التعهد». لم يقم بارتولومي، في مرحلة أولى، باقتراح استخدام السود بدلاً من الهنود الحمر في المستعمرات الإسبانية فقط، ولكن عندما أنكر موقفه السابق في وقت لاحق (في إحدى حاشيات كتاب «تاريخ الهنود الحمر»، الكتاب الثالث، الفصل: 102، الذي كتبه في نهاية حياته)، لم يستطع أن يناقش المبادئ التي تأسست عليها عبودية الأفارقة: إن الراهب الدومينيكاني في الوقت الذي يدين نفسه من أجل اقتراحه بشأن السود، يبرر ما فعله مؤكداً أنه افترض أنهم «عبيد بالفعل»[9].

تساءلت الثقافة الكاثوليكية إذن حول الشرعية الأخلاقية

أخرى مثل الذرة أو القمح والدجاج. (المترجمة)

(9) . C. Biondi, *Mon frère, tu es mon esclave*!

للعبودية، إلا أن الإجابات المعروضة كانت تميل إلى تبرير موقفها متبعة مساراً مزدوجاً. من جهة، كانت تلجأ إلى التبرير من خلال الشرعية التي جاءت في الكتب المقدسة وإلى التعاليم المؤسسة على حق الحرب العادلة: وهذا هو الرأي الذي عبر عنه جاك-بنين بوسُوي، على سبيل المثال، في مقالاته «تحذيرات إلى البروتسانت» (1689 – 1691م). من جهة أخرى، كان يتم اللجوء إلى ما يُطلق عليه الإفتاء في قضايا الضمير، الاتجاه الذي يشير في اللاهوت الكاثوليكي إلى تحليل تلك الحالات التي ينتابهم الشك بشأنها في ما يتعلق بالمبادئ التي ينبغي اتباعها في سلوكهم الخاص (الضمير الشخصي أو العرف السائد). يُعد تأمل جيرمان فروماغو، رمزياً بهذا المعنى، حيث أعاد اكتشاف الوظيفة المهمة لرئيس المحكمة في قضايا الضمير في جامعة السوربون حتى وفاته عام 1705. كانت أفكاره تتشابك مع حكم صدر في أبريل عام 1698 ونُشرت مرة أخرى تحت مادة «العبودية» (*esclavage*) في «معجم قضايا الضمير» (*Dictionnaire des cas de coscience*)، الذي تم تحريره بعد وفاته عام 1733م. كان فروماغو، من خلال تركيز الانتباه على تجارة الرقيق السود، يدعم الفكرة القائلة إن العبودية لا تنشأ من

حق طبيعي، ولكنها تبدأ انطلاقاً من حق الناس على أساس نظرية الحرب العادلة (التي كان من مؤيديها)، والناتجة عن القانون الروماني والكنسي، بالإضافة إلى أنها حرب مُصرَّح بها في العهدين القديم والجديد. هكذا يمكن أن تبدو تجارة السود بالفعل عملية مشكوكاً فيها على المستوى الأخلاقي، ولكن، إذا كان العبيد معادلين لأي نوع آخر من البضائع، يكون الشراء قد حدث عرفياً أو بطريقة شرعية (وهو الأمر الذي، في نظره، لم يكن يحدث باستمرار، وأنه كان نتيجة الانتهاكات الحادثة بين الزنوج)، في هذه الحالة أيضاً لن تفرض التجارة أي مشكلة، طالما كان هدفها هو تنصيرهم. وبالانتقال إلى القرن الثامن عشر -ولإثبات استمرارية أساليب التفكير تلك بمرور الزمن- يمكن أن نذكر الموقف الذي اتخذه اللاهوتي جون بيلون دو سان كونتان أيضاً الذي ألّف على أساسه «رسالة حول تجارة الرقيق وتجارة الزنوج» عام 1764م: إن العبودية نتجت من الخطيئة الأصلية، تبعاً لمفهوم القديس أوغسطين، وهي علامة على الإنسانية تجاه القريب، إذ أن فقدان العبد لحريته يمثل خلاصه الروحي. من خلال هذا المعنى كان يمكن ممارسة التجارة بضمير نقي إذ إنها ليست مضادة لقانون الله وللتعاليم المقدسة، كما

تثبت اللعنة التي أصابت نسل حام. من الأشياء الأساسية أيضاً أن الأسرى هم نتاج الحروب العادلة. ويلاحظ المؤلف: بالإضافة إلى ذلك أنّ الكنيسة أعربت عن موافقتها، مكتفية بالتنديد بالانتهاكات التي تضر بالمُستعبَدين. وعلى الرغم من أن التعاليم الكاثوليكية كانت تحث على معاملة العبيد برفق، إلا أن جزءاً كبيراً من هذه التعاليم كان يعتمد على شرعية جوهرية للعبودية تعود إلى التراث المسيحي للكتب المقدسة، وإلى آباء الكنيسة وإلى القديس توما الأكويني.

توجد مظاهر شبه عديدة بين الفكر السائد في العصر الحديث داخل الثقافة اللاهوتية وذلك الحاضر في التراث القضائي والخاص بالحقوق الطبيعية، على الرغم من أن سياق النظريات غير متناسق من جوانب أخرى كثيرة. سمح هذا الأخير بالعبودية ليس على أساس فكرة الخطيئة الأصلية، ولا على أساس النظام المزعوم الذي أراده الله، بل انطلاقاً من حق الحرب العادلة في العلاقة مع «قانون الشعوب» (*ius gentium*)، الذي لعب دوراً مركزياً في فكر العديد من المفكرين: بدءاً من القانوني الهولندي أوغو غروتزيو أو هوغو دي غروت كما يسمى أحياناً، مؤلّف «عن قانون الحرب والسلام» (عام 1625م، الكتاب الثاني) إلى صموئيل

بوفندورف «حول واجب الرجال والمواطنين» (عام 1673م، الكتابان الأول والثاني)، الذي توقف أمام واجب السادة في التعامل الجيد مع عبيدهم، وصولاً إلى جون لوك نصير النزعة التحريرية الذي يقر بشرعية العبودية لكن على أساس حقوق الإنسان في كتابه «دراستان في الحكم»، عام 1690م.

نشير إلى استثناءات في الفكر القانوني تستحق الذكر. أشار المشرّع بارتولومي دي ألبورنوز، في مؤلفه «فن العقود» (1573)، حيث خصص فصلاً واسعاً إلى السود، إلى أن العبودية على الرغم من أنها غير ممنوعة في الإنجيل، فهي لا تبدو شيئاً أساسياً لنيل الخلاص، وأثار الشك حول شرعية مبدأ الاستعباد أيضاً من خلال «الحرب العادلة» (*justum bellum*). الجدير بالذكر هي الإدانة الرسمية التي عبر عنها جون بودان، منطلقاً من تحليل العبودية القديمة اليونانية والرومانية، وتلك المعاصرة له والمتعلقة بالهنود الحمر والسود[10]. بالنسبة إلى بودان، الذي يعتبره بعض الدارسين مؤسس النزعة العلمانية المناهضة للعبودية، تُعد ممارسة العبودية نقيضاً لقانون الله، وليست مشروعة حتى

(10) . Jean Bodin, *Les six livres de la Republique*, 1576, Libro I, cap. V.

في حقوق الحرب العادلة: فقط المنافقون يسمحون لأنفسهم بالعثور على تبريرات دينية لممارسة من شأنها أن تدفع إلى الانتفاضات، وأن تكون مصدر خطر على استقرار النظام السياسي.

كانت هناك بالفعل في الثقافة اللاهوتية الكاثوليكية، خلال تلك الفترة إدانات واضحة لعبودية السود من مؤلفين كانوا يستدعون المبادئ المسيحية الخاصة بالمساواة. فقد قام الدومينيكاني جون باتيست ديوترتري، المبشر في الأنتيل في كتابه: «التاريخ العام لجزر الأنتيل» (1671م)، بمعالجة ظروف الهنود الحمر والسود أيضاً، وذلك بمهاجمة الممارسة باسم الأخوة المسيحية ووَصَف تجارة الرقيق بأنها تجارة معيبة. وداخل نظام الرهبان الكابوتشيين، الذي أظهر حساسية شديدة تجاه المشكلة، يتميز إيبيفان دو موراران، المبشر الفرنسي في الكاريبب الذي لحقته متاعب سواء من السلطات الكنسية أو المدنية على حد سواء، بسبب مواقفه المناهضة للعبودية. وعند استدعائه إلى أوروبا، حُكم عليه بأنه غير مناسب للتبشير بالإنجيل، الأمر الذي دفعه إلى أن يؤلّف داخل الدير عملاً بين العام 1681 و1682م تحت عنوان: «دفاع عادل عن الحرية الطبيعية للعبيد»، وهو العمل الذي صادرته،

بالإضافة إلى مؤلفاته الأخرى، جمعيةُ «نشر الإيمان»، ولم تر كل هذه الأعمال النور إلا لاحقاً. في هذا النص، الذي خصصه لعبودية السود، قدم دو مواران استعبادهم كعمل يناقض الحق الطبيعي، والحق الإلهي، والحق الإنساني: كانت الحروب التي من خلالها يتحول الأفارقة إلى عبيد، في نظره، لا تنتمي على الإطلاق إلى فئة الحرب العادلة التي تحدث عنها القديس توما الأكويني[11]. لم تكن في أفريقيا سلطة شرعية تقود الحرب، ولم يكن، بالإضافة إلى ذلك، سبب عادل ولا نية صادقة؛ نظراً إلى أن الأوروبيين قد تحركوا بدافع جشعهم الصرف. أثار الراهب الكابوتشي الشك أيضاً في التفسير المتعلق بلعنة حام، رافضاً غياب المحبة الذي حمل الأوروبيين على التعامل مع الأفارقة كالحيوانات، حيث يعترف المؤلف بكرامتهم كآدميين. لكن الأمر كان يتعلق في الأغلب بأصوات فردية وبمؤلفين، وإن لم يوصموا بالهرطقة فقد عدّوا أقل استقامة في نظر السلطات الكنسية: أي أن آراءهم هامشية بالنسبة للكنيسة الرسمية، التي لم تتوان عن إسكاتهم وإدانة مؤلفاتهم.

لكن الحديث يختلف عندما يتعلق الأمر بالمسيحيين

---

(11) . *summa theologiae, quaestiones* 40 e 64-66.

البروتستانت، الذين تميزوا بمرور الوقت بانطلاقتهم التبشيرية تجاه العبيد، التي كان من بين نتائجها تأسيس كنائس منفصلة في أمريكا الشمالية، وخاصة المعمدانية والميثودية للبيض والسود. نضجت جذور النزعة المناهضة للعبودية في ظل البروتستانتية الأنجلوسكسونية بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، حتى وإن كان لا بد من التوضيح أن هذا لم يحدث بفضل الكنائس التقليدية، بل بفضل التجديد الديني الحادث في القرن الثامن عشر الذي كان يفعّل من جديد مبادئ التعاليم الإنجيلية التي تدعو للمساواة والمحبة الأخوية. لعبت حركة الكويكرز دوراً مهماً، وهي الحركة التي تأسست في بريطانيا العظمى في القرن السابع عشر على يدي الواعظ جورج فوكس التي سميت بجمعية الأصدقاء أيضاً. كانت الحركة تتبنى نزعة صوفية عميقة، وهي بهذا المعنى تنأى عن التعاليم البروتستانتية التي كانت تتمركز بالأساس حول القراءة الفردية للكتاب المقدس، أما التدين بالنسبة إلى الكويكرز فكان يتأسس على فكرة العلاقة المباشرة مع الله والمدفوعة بنور داخلي (إن الوجود الإلهي يتكشف من خلال رعشة الشفتين، ومن هنا جاء اسم الحركة (*quakers*)، التي معناها المرتجفة، وهي الحركة التي كانت

تميزهم). كان الأمر يتعلق بإيمان فردي، بدون تمييز في اللون أو الجنس أو الوضع الاجتماعي (فالجميع متساوون أمام الله)، وعادة ما يصحب هذا الإيمان نموذج حياة تحكمها قوانين أخلاقية صارمة. إن ما دفع أتباع فوكس إلى إدانة العبودية لم تكن الخصائص اللاهوتية والأخلاقية للحركة فقط، حيث أن البعض منهم اشترك في تجارة العبيد فترة طويلة، لكن السبب الرئيسي كان الظروف التي تعرض لها الكويكرز، والتي تفسر الدافع الذي غيروا من أجله موقفهم في ما يتعلق بالعبودية في القرن الثامن عشر. إن ما دفعهم إلى هذا الموقف كان قبل كل شيء الصدمة التي مثلتها حرب السنوات السبع، التي فسروها كعقاب إلهي، كذلك لا يجب إهمال العلاقات بين نزعة الكويكرز والثقافة التنويرية، من جهة، والاتجاه المرتبط بالـ«يقظة العظمى»، التي نضجت انطلاقاً من الأربعينيات. ولا يجب، من جهة أخرى، إغفال طبيعتهم كأشخاص تضطهدهم الكنيسة الأنجليكانية التي دفعت أشخاصاً محكوماً عليهم بالنفي إلى أن تصبح لديهم حساسية خاصة تجاه المنبوذين والمهمّشين ويطوروا قدرتهم على التعامل بتسامح تجاه الآخر. لجأ الكويكرز، بالإضافة إلى المقاطعات المتحدة، إلى بعض المستعمرات الإنجليزية في

أمريكا: إلى رود أيلند، وبصفة خاصة إلى بنسلفانيا، التي أسس أحد أتباعهم ويليم بان عاصمتها فيلاديلفيا عام 1681م. كان الكويكرز أول من ألّف نصوصاً مناهضة لتجارة الرقيق واستعباد السود. يمكن أن نذكر منهم إيليهو كولمان، مؤلف «شهادة ضد ممارسة الاستعباد المخالفة للتعاليم المسيحية» (بوسطن 1732). وظهر في ما بعد من بين الشخصيات المشهورة الواعظ المتجول جون وولمان، الذي عبَرَ أمريكا وهو يعظ متوعداً ضد العبودية وألف: «بعض الاعتبارات بشأن الاحتفاظ بالزنوج» عام 1753، وأنطوني بنزيت أو أنطوان بنيزي، الهوغوني الفرنسي الذي لجأ في البداية إلى لندن ثم إلى فيلادلفيا، حيث انضم إلى جمعية الأصدقاء، وهو مؤلف: «تقرير وجيز عن ذلك الجزء الأفريقي الذي يسكنه الزنوج»، الصادر في فيلادلفيا عام 1762، وفي كتابه : «بعض التقارير التاريخية عن غينيا» (1771م)، تظهر المسيحية كديانة لا يمكن أن تتفق بأي شكل من الأشكال مع العبودية. إن حوار الكويكرز المناهض للعبودية، والمعبر عنه جيداً في النص الجماعي: «قضية رفاقنا في الخليقة: الأفارقة المقموعون»، الذي صدر في لندن عام 1783م، كان مؤسساً على فكرة الخطأ الفردي والوطني وعلى مفهوم الكفارة:

بل إن بعض الدراسين أشاروا إلى أن الكويكرز، مثل أي مجموعات دينية أخرى، كانوا يهتمون «بتطهير أنفسهم من الخطيئة وليس بتحرير العبيد»[12].

وكانت الحركة الثانية ذات الأهمية في الصراع ضد تجارة الرقيق والعبودية هي «حركة اليقظة العظمى»، التي انتشرت في بريطانيا العظمى حتى وصلت إلى المستعمرات الإنجليزية في أمريكا في الفترة بين 1740 و1760م، مجددة بعمق النزعة الأنجليكانية أيضاً ومترابطة في الوقت نفسه مع عالم الكويكرز. كانت تلك الحركة، التي يعني اسمها يقظة الإيمان، انطلاقاً من إعادة اكتشاف الكتاب المقدس، تؤيد فكرة المساواة الروحية بين البشر. لم يكن الأمر يتعلق بعالم متماسك في الصراع المناهض للعبودية، ولكن ظهرت داخله بعض الإدانات الواضحة، جاء التعبير عنها من خلال الوعظ. من بين نشطائها يبرز شارب، المدافع عن العبيد -كما سبق وأن رأينا-، وجون ويسلي، الذي نشر عام 1774م: «تأملات في العبودية» وكان من بين مؤسسي الحركة الميتودية في بريطانيا العظمى في القرن السادس عشر (وهذا الاسم يعبر

---

(12) . D.B. Davis, *Il problema della schiavitù nella cultura Occidentale*.

عن الالتزام المنهجي في العبادة والصرامة الأخلاقية التي ميزت حياة أتباعها ضد النزعة الشكلية الأنجليكانية). دور آخر على قدر كبير من الأهمية، على المستوى التنظيري قام به توماس كلاركسون، الذي فاز عام 1785م بجائزة من جامعة كامبردج عن بحثه باللغة اللاتينية: «هل استعباد البشر ضد إرادتهم شيء شرعيّ؟»، وهو العمل الذي تُرجم إلى الإنجليزية في العام الموالي في لندن تحت عنوان: «رسالة حول العبودية وتجارة الجنس البشري، وخاصة تجارة الأفارقة». إن اللاهوت الأخلاقي الإنجيلي، الذي يقرأ في الكتب المقدسة رسالة الحب والإخاء الإنساني، يصر على فكرة الفداء من الخطيئة وعلى الخلاص الفردي: كانت العبودية شراً يثير غضب الله ويؤدي إلى قيود في حياة الدول المشاركة فيه. نضجت في تلك الجماعات، خصوصاً من يُطلق عليهم «العقلانيون المنشقون»، الذين كانت ديانتهم مستوحاة من إيمان قائم على العقل والتسامح، بالإضافة إلى المواقف اللاهوتية المتنوعة، محاولات لتأسيس نظام أخلاقي قائم على أساس القوانين الإلهية التي تمنع العبودية. وفي تلك الأجواء نشأت الجمعية الأولى الداعية إلى إلغاء العبودية في أوروبا أيضاً، التي تأسست عام 1787 في كلابهام، جنوب

لندن، تحت اسم «جمعية هادفة لإلغاء تجارة العبيد»، التي كانت تضم تسعة آخرين من الكويكرز بالإضافة إلى شارب وكلاركسون، وويليام ويلبرفورس، أحد نواب البرلمان.

إن إعادة بناء المواقف المتبناة داخل الثقافة المسيحية، ذات الاتجاه البروتستانتي بصفة خاصة، تقودنا إلى الاعتراف بأنها كانت بالفعل أساس الحركة المناهضة للعبودية من خلال المنظور الذي وعت به رسالة الإنجيل المؤيدة للمساواة، وبالتالي قادت إلى العتق. إن الجدل الحيوي التاريخي حول الأصول الدينية للحركة المناهضة للعبودية، الذي ينقسم بين من يؤيد دور المسيحية ومن يرفض، يمكن أن يُعاد النظر فيه من خلال نقل السؤال على مستوى آخر: من خلال المنظور الجغرافي، من جهة، حيث كانت هناك دول تتميز بالأصول الدينية ذات الطابع البروتستانتي (بريطانيا العظمى والولايات المتحدة) ودول أخرى، مثل فرنسا، لعب فيها جدل التنوير دوراً رئيساً، كما سنرى بعد قليل. من جهة أخرى، لا بد أن ننتبه إلى المبادئ الأساسية التي ترتكز عليها إدانة العبودية: حيث كانت هناك مبادئ أخرى، مختلفة تماماً بدأت من خلالها ثقافة التنوير نقدها اللاذع.

4. المنعطف التنويري

إذا كانت إدانة العبودية قد نضجت بواسطة مفكرين فرادى، حتى قبل القرن الثامن عشر، فلا بد من أن نشير إلى انطلاق هجوم جريء واسع النطاق في إطار حركة التنوير. ولا يعني هذا على الإطلاق أن الثقافة الفلسفية عبرت عن نفسها على الفور بطريقة متماسكة بشأن هذا الموضوع. الحقيقة أن داخل الحركة التنويرية نضجت المبادئ الفكرية التي جاء إعلان الإدانة على أساسها. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن نوع من التحول التنويري.

لا بد كذلك من ملاحظة أن الجدل تفجر في القرن الثامن عشر لعدة أسباب. السبب الأول، كما رأينا، أن تجارة الرقيق عبر الأطلسي وصلت إلى ذروتها في حين حدثت انتكاسة قوية في التطور الاقتصادي للدول المشاركة فيها. كان السبب الثاني هو انتهاء حرب السنوات السبع عام 1763م التي أدت إلى اتساع الإمبراطورية الاستعمارية لبريطانيا العظمى وفقْد فرنسا لكل الأقاليم الأمريكية تقريباً. في أعقاب ذلك كانت الثورة الأمريكية، التي شهدت العديد من العبيد السود المشتركين في الصراع، على كلتا الجبهتين، في مقابل الحصول على العتق، وهو الأمر الذي أدى –كما

سبق وذكرنا- إلى وصول الموجات الأولى الكبيرة من العبيد والعبيد السابقين إلى القارة القديمة. تحولت العبودية إذن من مشكلة من مشاكل المستعمرات البعيدة، إلى مسألة تورط فيها المجتمع الأوروبي بشكل مباشر. كان لذلك نتائجه ليس فقط على المستوى التشريعي بل على تفكير المثقفين وعلى تاريخ الفكر السياسي أيضاً. إن وجود العبيد في أوروبا كان ضرورياً لميلاد الحداثة الغربية لأنه سمح لها بأن تقيس الحرية بمفهوم لم يعد تجريدياً، وأنشأ التزاماً مزدوج المسار: من جهة، تطوّرُ تعاليم عدم المساواة الهادفة إلى تبرير تركيب هيكلي للمجتمع، ومن جهة أخرى، نشأة نظرية حقوق الإنسان، وهي النظرية التي قادت، بمرور الوقت، إلى المساهمة التقدمية على المستوى القانوني للفقراء والنساء والأفراد الملونين. لا بد أن نتذكر أيضاً أن الجدل كان قد أوكل آنذاك إلى صحافة في طريقها إلى التغير، شهدت ظهور وتجديد أنواع من المطبوعات ذات توزيع متسع المجال (المعاجم والروايات على سبيل المثال) التي عملت على تحويل الحوار القديم بين المثقفين إلى مناقشات قادرة على الوصول إلى جمهور عريض من القراء.

اتفق المؤرخون في ما بينهم على أن القرن الثامن عشر

كان القرن الذي شهد تفجر الجدل ولكن لم يتفقوا على تفسير العلاقة بين عصر التنوير والعبودية. كما يتضح أن نزعة التنوير تعرضت في العقود الثلاثة الأخيرة إلى اتهام مباشر نفى أو قلل من شأن قيمة الدور الذي قامت به في الانعتاق من التقاليد وفي ما يتعلق بالدور الذي لعبته في سبيل الحصول على حقوق الإنسان. يعتبر بعض المؤرخين أن عالم التنويريين كان فاتراً تجاه العبودية بينما أراد فلاسفته إلغاءً للعبودية تدريجياً فقط وليس فورياً. يتحقق هذا الاتهام في الحقل التاريخي جوهرياً من خلال ثلاثة أنماط. قبل كل شيء، كان استخدام مفهوم النزعة التنويرية ليس كتيّار فكري بل كنوع من التحديد الزمني (في تعبيرات مثل «عصر التنوير»، على سبيل المثال) لتُعزى مسؤولية كل ما حدث في ذلك العصر، بما في ذلك تجارة الرقيق والعبودية أيضاً، إلى رواد الحركة الذين عاشوا في تلك الفترة. ثانياً، تتضح مواقف الفلاسفة المناهضة للديمقراطية التي تُفسر كدليل على معارضتهم للمساواة الإنسانية، في حين أن بالإمكان أن يكون المرء مناهضاً للديمقراطية وللعبودية في آن. وأخيراً، يُذكر أن رجالا، مثل مونتسكيو وفولتير، كانوا مشاركين بصفة شخصية في تجارة الرقيق من خلال امتلاكهم بعض الأسهم

المالية، عن طريق الاستشهاد بطريقة التلميح إلى مصادر لم يتم الإشارة إليها قط بوضوح، ولم يستطع أحد، على أي حال، إثبات صحتها التاريخية. إذن يظهر التنويريون اليوم محاصرين من قبل خصميْن متضاديْن فكرياً، ولكن متفقين على ضرورة الكشف عن النزعة العنصرية (المزعومة) لدى التنويريين، سواء باتهامهم بترديد ما قاله اللاهوتيون في القرن السادس عشر، أو بسبب خجلهم من خوض الصراع ضد العبودية، إذا لم يكونوا متورّطين شخصياً في الاتّجار في البشر. لا بد وأن نتساءل عن سبب الحنق الشديد، الذي يظهر في الحالة الأولى في الجدل حول العلاقة بين المسيحية والحداثة والموجَّه للهجوم على العلمانيين الذين قاموا بدور رئيسي في الغرب، بينما في الحالة الثانية يعود هذا الغضب إلى رؤية نقدية، متماثلة تماماً مع الثقافة المناهضة للاستعمار، حول العلاقة بين الحداثة والغرب على أساس الاعتقاد بأن الحداثة ليست مجرد احتكار اقتصر على العالم الغربي.

إن إعادة بناء الموقف الذي اتخذته الحركة التنويرية تجاه العبودية، اعتماداً على المصادر وعلى أقوال المؤلفين، هو إذن الطريق الوحيد لإزالة التزييف التاريخي القديم والحديث الخاص بهذا الشأن. هذا ما قام به بالفعل، مع آخرين، بعض

الدارسين مثل إيف بينو، وجون إهرارد اللذيْن واجها تلك الإشكالية بالفعل بعيداً عن الشعارات السهلة والاستشهادات العامة من أعمال الآخرين. يتضح من خلال دراساتهما -التي تناولت فرنسا، حيث كانت المناقشات حيوية بالفعل بل ويراها الجميع نموذجاً للاستشهاد- أن الحركة الفلسفية كانت أقل عشوائية وتنافراً بكثير من الاعتقاد السائد. يمكن في الحقيقة اقتفاء أثر تطور الفكر التنويري في ذلك الوقت من خلال وضع مرحلة العبور من اللامبالاة إلى الخجل في الاعتبار، وذلك في الفترة بين الخمسينيات والستينيات من القرن الثامن عشر، ومن الخجل إلى المكاشفة في السبعينيات، وهو الأمر الذي يُعد، بلا شك، ثمرة عمل شاق للغاية.

في المرحلة الأولى يمكن أن نضع في الاعتبار الفكرة التي كررها مونتسكيو في أعمال كثيرة، ولكن بصفة خاصة في كتابه الخامس عشر حول «روح القوانين» عام 1748م، الذي عبر فيه عن إدانة واضحة للعبودية. تنطلق الفكرة من تحليل عام سواء للعبودية القديمة، الرومانية بصفة خاصة، أو العبودية الاستعمارية (وخصص الفصل الخامس لاستعباد السود)، وتقوم الفكرة على دحض أسس النزعة المؤيدة للعبودية (من أرسطو إلى بوفندروف) التي تناولها بأسلوب ساخر. كان

استخدام السخرية، التي كان رئيس برلمان بوردو بارعاً فيها، السبب في سوء الفهم التفسيري الذي دفع بعض الدارسين إلى افتراض أن المؤلف نفسه مؤيد للعبودية. عبارات مثل «نظراً إلى أن الشعوب الأوروبية قد أبادت الأمريكيين الأصليين، «اضطروا» لأن يُخضعوا الأفارقة إلى العبودية» (الكتاب الخامس عشر، الفصل الخامس، الخط المائل اختيار المؤلفة)، تمت قراءتها كإشارات إلى ضرورة حتمية، بينما الفعل «اضطر» لا يعبر إلا عن استنتاج واقع تاريخي (أو بالأحرى استبدال الهنود الحمر الذين تمت إبادتهم بالأفارقة السود) بغرض تلخيص الحكم الذي طوره في الفصل السابق عن وجود نوع من العبودية، في البلاد ذات الطقس الحار الذي يوهن الجسد، قائمة على نظم شرعها الرجال الجبناء (نشأ سوء الفهم أيضاً، وبصفة خاصة، حول التأكيد الذي يقول: «من المستحيل بالنسبة إلينا أن نحتمل كون هؤلاء بشراً، لأنه إذا افترضنا آدميتهم، سيحملنا ذلك على الاعتقاد بأننا لسنا مسيحيين» المصدر السابق). وقد تبع تلك الجرأة النظرية التي ظهرت في كتابه نوع من «الحرص العملي»[13]، بمعنى أن مونتسكيو لم يقف في صف الإلغاء الفوري، بل دعا إلى

---

(13) . J. Ehrard, *Lumières et esclavage*.

إلغاء تدريجي للعبودية، («روح القوانين»)، الكتاب الخامس عشر، الفصل الثامن عشر). ولكن، مما لا شك فيه، أن العمل قدَّم إلى الثقافة الغربية المبادئ النظرية العامة للنزعة المناهضة للعبودية، التي استدعاها العديد من المفكرين في ما بعد.

ارتفعت أصوات كثيرة في تلك المرحلة الأولى، فكان الرفض يبدو واضحاً في «الحكايات الفلسفية» لفولتير. يكفي أن نذكر الحدث الوارد في الفصل التاسع عشر من «كانديد» عام 1759م الخاص بعبد سورينام. كان العبد فاقداً ليده اليمنى بسبب حادث عمل تعرض له بالقرب من مطاحن السكر، ثم قام سيده بقطع قدمه اليسرى أيضاً في أعقاب إحدى محاولات الهروب: وهو حدث تعرت خلاله القوانين التي يستخدمها الأوروبيون واستهدف إلقاء الضوء على ارتفاع «ثمن السكر الذي تأكلونه في أوروبا». لا بد أيضاً أن نذكر الموقف الذي اتخذه جون جاك روسو في «العقد الاجتماعي» عام 1762، فكثيراً ما أشار الدارسون إلى أن تأمله كان موجهاً للماضي، حيث قام الفيلسوف السويسري بالإشارة إلى العبودية القديمة وليس إلى تجارة الرقيق والعبودية الاستعمارية. في هذه الحالة أيضاً، وعلى الرغم من ذلك، كانت الإدانة صريحة: «إن التخلي عن الحرية يعني التخلي عن الصفة الآدمية للشخص،

وعن حقوق الإنسان بل وعن الواجبات الشخصية» -يؤكد روسو هذا في (الكتاب الأول، الفصل الرابع)- وفي ختام ذلك الفصل يعبر عن نفسه بما يلي: لا يوجد شيء يُدعى حق العبودية، ليس فقط لأن هذا غير شرعي، ولكن لأنه أمر عبثي أيضاً ولا معنى له. هاتان الكلمتان: عبودية وحق، كلمتان متناقضتان، فكل منهما تلغي الأخرى».

لا بد من أن نشير عند الحديث عن «الموسوعة» (*Encyclopédie*)، أكثر النصوص تعبيراً عن فلاسفة التنوير (الأجزاء السبعة عشر للنص صدرت بين 1751 و1765م)، إلى دورها المهم في طرح مسألة العبودية على طاولة النقاش وليس فقط في صياغة مجموعة من المبادئ المتماسكة والمتكاملة. إن معجم التنويريين، الذي دعا بصورة عامة إلى تفكير خال من الأحكام المسبقة يمكن قراءته ليس كتجسيد لتعاليم متماسكة، بل كوسيلة عملت على تحويل ما كان محرجاً إلى مناقشة عامة. لم يكن هناك سوى خمسة وثلاثين مدخلا تناولت بطريقة موحية المسألة (عدد قليل جداً من إجمالي 72 ألف مدخل)، بينما أشار خمسة عشر مدخلاً آخر إلى مشكلة العبودية. من بين المداخل الخمسة والثلاثين، عبَّر عشرون منها عن موقف يتحلى باللامبالاة (على سبيل المثال

مدخل «الفار» (*fugitive*) الذي صاغه ديني ديدرو، الجزء السابع، 1757م)؛ كانت خمسة مداخل مؤيدة للممارسة («زنوج» –*nègres*–، «تجارة» –*commerce*–، مؤلفها غير محدد، الجزء الحادي عشر، 1765، وتحليل «روح القانون»)، لأليمبار، المدمج في «مديح للسيد الرئيس مونتسكيو»، الجزء الخامس، عام 1755)؛ وعشرة مداخل فقط تدينها. نشير، من بين تلك المقالات، إلى المداخل «المساواة الطبيعية» –*égalité naturelle*– و«عبودية» –*esclavage*–، كتب كلاهما لوي دو جوكور. ناقش في المقال الأول العبودية بصورة عامة، وقدمها كانتهاك لمبدأ المساواة الطبيعية بين الرجال: «إن انتهاك ذلك المبدأ هو الذي أنشأ العبودية السياسية والمدنية» (الجزء الخامس، عام 1755م). في المدخل الثاني، الذي يستعيد تاريخ العبودية لدى اليهود وصولاً إلى العصر الحديث والمستوحى إلى حد كبير من «روح القوانين»: «العبودية هي أحد الأوضاع المهينة ليس فقط لمن تقع عليه، ولكن للإنسانية جمعاء التي يتم إهانتها أيضاً». لا تبدو العبودية للمؤلف مشروعة لأي سبب مبني على العقل: لا من أجل حق الحرب، ولا بموجب حق الشراء: «أوجز القول، لا شيء في العالم يمكنه أن يشرع العبودية» (المصدر السابق).

كان الرفض واضحاً أيضاً في مداخل «النوع الإنساني» – *espèce humaine* –، الذي كتبه ديدرو (الجزء الثامن، عام 1765)، و«الشعوب» –*population*– (الجزء الثالث عشر، عام 1765م)، تحرير إيتيان نويل داميلافيل، «اللون البني» –*Maron*–، و«تجارة الزنوج» –*traite des nègres*–، وكلاهما من تحرير جوكور (الجزء العاشر، عام 1765، والجزء السادس عشر، عام 1765م).

إذا كان مؤلفو الموسوعة قد مهدوا الساحة للمناقشة، فإن المرحلة الثانية التي تتميز بالعبور من الخجل إلى المكاشفة تعود إلى العقد التالي. كان ذلك من خلال رواية ذات خلفية طوباوية بعنوان: «عام 2440» (1771)، التي يضع فيها لوي سيباستيان ميرسيي ملامح مجتمع جديد، مجتمع يتأسس على أنقاض النظام القديم، الذي تظهر فيه أن العبودية –كما يشير إليها– لم يتم إلغاؤها من خلال إجراء تشريعي يصدره ملك مستنير ولكن بفضل ثورة للعبيد يرأسها سبارتاكوس جديد. يوجد في أحد ميادين باريس تمثال لشخص أسود مستوحى من هذه الشخصية، وعلى قاعدة التمثال كُتبت هذه العبارة: «إلى منتقم العالم الجديد»، وهي الإشارة التي تبدو للعديد من الدارسين وكأنها صدى الثورة التي قام بها العبد زيمويو في

الرواية التي تحمل الاسم نفسه (1769) للمركيز جان–فرنسوا دو سان لامبير. ونظراً إلى ما فيها من شبه صدى للثورة التي جاءت في الرواية الإنجليزية «أورونوكو» (*Oroonoko*)، أو «العبد الملكي» (*the Royal Slave*) (عام 1688م) للكاتبة أفرا بان، فإنها تعدّ إحدى أكثر الروايات انتشارا من خلال ترجمتها إلى اللغة الفرنسية في منتصف القرن الثامن عشر.

يمكن أن نضع أيضاً في هذه المرحلة الثانية: «التاريخ الفلسفي والسياسي لمستعمرات الأوروبيين وتجارتهم في الهندين» تأليف الراهب غيلّوم توماس فرنسوا راينال، وهو عمل تجدر الإشارة إلى ظروف تحريره. فقد عرف العمل ثلاث طبعات: الأولى في عام 1770م، ثم عام 1774 ثم عام 1780. ألف غيلّوم الكتاب بناء على تشجيع من وزارة الخارجية الفرنسية، التي كان يتم الإعداد في أروقتها للهجوم المضاد في أعقاب حرب الأعوام السبعة (تورط في مشكلة العبودية في فرنسا رؤساء الإدارات الاستعمارية أيضاً، ولكن جراء الثورات العديدة في المستعمرات قامت بإجراءات إصلاحية هدفت إلى تحسين معاملة العبيد بغرض الحفاظ على الممتلكات). احتوت الصياغة الأولى للكتاب التي قام بها راينال بمفرده، والتي هدفت إلى الدفاع عن

السياسة الاستعمارية للدولة، على رفض للعبودية ارتكز على مبررات إنسانية. تميزت الطبعات التالية، التي قام بمراجعتها ديدرو، بناء على طلب صديقه المؤلف، بالانتقال الحاسم على المستوى الفكري. كان السبب في هذا تأثير رواية «ميرسيي» أيضاً، التي كانت تعضد بحسم النبرات التي تتخيل (وخاصة في الفصل الحادي عشر)، القضاء الفوري على العبودية عن طريق حركات التمرد، بالإضافة إلى رفض الاستعمار (سيُعيدُ ديدرو مواجهة هذه المسألة مرة أخرى في «ملحق لرحلة بوغنْفيل»، الذي حرره عام 1773م، الذي أعلن فيه بوضوح بأنه لا يمكن للإنسان أن يصبح مِلْكِية لفرد آخر تحت أي مبرّر).

واستخدمت ماري-جان دو كوندورسي كلمات قاسية جداً ضد تجارة الرقيق والعبودية في «تأملات حول عبودية الزنوج»، الذي نشرته دار نشر مجهولة عام 1781م: «إن تحويل إنسان إلى عبد من خلال بيعه وشرائه والاحتفاظ به رهن العبودية هي جرائم حقيقية وفعلية، جرائم أسوأ بكثير من السرقة». كانت العبودية تُدان هنا على أساس الحرية الإنسانية وقوانين العدالة الأرضية تبعاً لنقلة أصابت في الصميم كل التشريعات الخاصة بالعبودية، واقترحت نوعاً من العتق أيضاً

من دون تعويض: «إن الملك لا يجب أن يمنح أي تعويض إلى سادة العبيد». كانت كوندورسي تقترح القضاء الفوري على تجارة الرقيق ولكن ليس على العبودية، التي كانت ترى أنه لا بد من الوصول إلى القضاء عليها تدريجياً. كانت الفترة المتوقعة للقضاء التام على العبودية هي سبعون عاماً وذلك باستخدام العتق المرتبط بالسن (البالغون من العمر خمسة عشر عاماً، على سبيل المثال، كان سيتوجّب عليهم الانتظار إلى سن الخامسة والثلاثين). نبع الاقتراح من الرغبة في إعداد العبيد ليسلكوا مسلك الأحرار ليتم عتقهم في أعقاب إعدادهم وتلقينهم ما يتعلق بالقوانين، وبعد أن تقوم الدولة بإنشاء هياكل استقبال مخصصة لهم. كانت هناك مخاوف بالفعل من أن يقود العتقُ الفوريُ العبيدَ إلى حياة بلا حماية في ظل غياب وسائل الدعم.

يمكن إذن، من خلال محاولة الوصول إلى موازنة إجمالية بشأن الحوار التنويري حول العبودية، أن نستنتج أن هذا الحوار نضج تدريجياً في القرن الثامن عشر، وأنه، بغضّ النظر عن الإدانة العامة، كان يتروح بين اقتراحات مختلفة: الإلغاء التدريجي، الذي كان يميل إليه التنويريون بصفة عامة أكثر من الإلغاء الفوري، في محاولة للاحتفاظ بالسيطرة على

المستعمرات، ومن الإشارة إلى دور الحكام المستنيرين إلى العصيان المسلح للعبيد أنفسهم، الذي يبدو أن رواية ميرسيي تلمح إليه. سبق وأن أشرنا إلى ما آلت إليه التفسيرات التي أعقبت العمل الروائي، ولكن في أعقاب ثورة هاييتي، جاء الاعتراف بشيء من التنبؤ في عمل توسان لوفرتير، القائد المستقبلي لثورة السود الأولى الناجحة. فقد كانت رواية ميرسيي، على كل حال، بالنسبة إلى القائمين على إدارة المستعمرات إشارة إلى خطر الثورة أكثر من كونها دعوة إلى سلوك هذا الطريق.

ولكن سواء كان الأمر يتعلق بالنزعة النفعية الإصلاحية أو بالدعوات المزعومة إلى الثورة، فإن التفكير التنويري حول العبودية شكل تحولاً في تاريخ الفكر الغربي. ليس فقط لأن الإدانة الجذرية للعبودية على المستوى النظري قد نضجت داخل الثقافة الفلسفية، أو لأن التحول من مجرد رفض أخلاقي إلى رفض ذي طابع سياسي قد تم في هذه الأجواء، بل، وهو الأهم، لأن إعلان تلك الإدانة جاء ليس باسم خلاص النفوس، ولكن باسم حق الحرية لمن يعمرون البسيطة. إذن كانت أسس النزعة المناهضة للعبودية جديدة، حيث لم يعد أحد يبحث عنها في التقليد المسيحي بل في إطار العدالة

الأرضية. كانت ثماراً لثورة ثقافية تفترض تغييراً جذرياً في التفكير، أو نوعاً من الانفصال بين السلوك المرتبط بأفكار الخطيئة والطبيعة الإنسانية والتطور. لقد تضمن ظهور فكر علماني إعادة تفكير في الموقع الذي تشغله العبودية في النظام السياسي، وإذا كان حقيقياً بالفعل أن «العلمانية لم تكن تعني بالضرورة الوصول إلى إصلاح إنساني»[14]، فحقيقي أيضاً أنه في ظل الثقافة التنويرية تم الاستبعاد التام للتبرير الديني للعبودية واستُبعِد معه التعليم المرتبط بالخطيئة الأصلية كمصدر للشر.

لم ينحصر الجدل داخل حدود الثقافة الفلسفية بل ازدهر في الأوساط الفيزيوقراطية[15] أيضاً، بدءاً من بيار-صموئيل ديبون دو نيمور إلى آن روبير جاك تيرغو، فهناك رفضٌ للعبودية وذلك انطلاقاً من اعتبارات ذات طابع نفعي كانت تتمحور حول النزعة الاقتصادية المزعومة المناهضة لعمل العبيد، والمرتبطة بتكاليف الإعالة المبدئية بالإضافة إلى

(14) D.B. Davis, *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale*.

(15) نظرية اقتصادية اجتماعية تعود إلى القرن الثامن عشر، تذهب إلى أن الثروات والمنتوجات الواردة من الأرض أكثر أهمية من تلك الواردة من التجارة والصناعة. (المترجمة)

الاقتناع بأن العامل مدفوع الأجر يكون أكثر كفاءة وإنتاجية بسبب رغبته في الاحتفاظ بعمله. يبدو التفكير الربحي، في إطار النزعة التنويرية الأسكتلندية، شبيهاً بهذا حيث تصر تلك الحركة أيضاً على الإنتاجية الأكبر للعمل الحر، على الرغم من أن أفول العبودية جاء في هذا الإطار نتيجة التكامل التطوري المزعوم للأخلاق الأوروبية وكثمرة طبيعية لعملية تاريخية وليس مجرد نتيجة لتبني اختيارات سياسية معينة. فقد اعترض دافيد هيوم على ممارسة تجارة العبيد منذ الأربعينيات في مقالته عن «الكثافة السكانية للشعوب القديمة» الذي نُشر في «دراسات في الأخلاق والسياسة والأدب» عام 1742م. يمكن، من بين الأصوات الثلاثة بعد ذلك، أن نتذكر مقالات جون ميلّر، مؤلف «أصل التمييز الطبقي» عام 1771، وبصفة خاصة عمل آدم سميث، مؤسس نزعة التحرر الاقتصادي من خلال كتابه الشهير «تحقيق حول طبيعة وأسباب ثروة الأمم» (والمعروف بـ«ثروة الأمم») عام 1776م.

كان من نتيجة الأصوات المتعددة -كما سنرى في الفصل الموالي- التي نضجت في ظل الفكر اللاهوتي والفلسفي والاقتصادي، أن انتظمت في العالم الغربي حركة فعلية وحقيقية مناهضة للعبودية، حركة مُركبة داخل المجتمع

ومتحدة في ما يشبه شبكة دولية لإبطال العبودية. وإذا كانت أشكال النزعات المناهضة للعبودية متعددة (المسيحية والتنويرية والنفعية) ومختلفة أيضاً في مواقعها الجغرافية المتنوعة (حيث كانت دينية في العالم الأنجلوسكسوني وفلسفية في الوسط الفرنسي)، فإن واقع الاختلاف كان شديداً بين الدوافع التي تمت على أساسها إدانة العبودية وخاصة في ما يتعلق بأسسها الأيديولوجية. وبهذا تمثل الحركة التنويرية مرحلة أساسية في اتجاه الانطلاق نحو الحرية، مجسدة أحد الجذور العميقة في الأيديولوجية المناهضة للعبودية التي كانت بدورها أساس حركة العتق.

لا بد من أن نشير أيضاً إلى أن القرن الثامن عشر لم يتفق في الرأي حول إدانة العبودية، وأنه كانت هناك بالفعل آنذاك، من بين التبريرات القديمة والجديدة، أصوات قد ارتفعت لتأييد الممارسة. لم يدافع اقتصادي بوردو جون–فرانسوا ميلون، مؤلف «البحث السياسي حول التجارة» عام 1734م، فقط عن استخدام العبيد في المستعمرات، بل كان يقترح استخداماً متسع المجال لهم في أوروبا أيضاً. وكان سيمون–نيكولا هنري لينغوي، في «نظرية القوانين المدنية» عام 1767م، ينظر إلى المؤسسة من حيث كونها ضرورة تهدف إلى خير المجتمع

الأوروبي؛ وأقرّ بيار–فيكتور مالوي أيضاً النائب وعضو إدارة المستعمرات في «مذكرة حول استعباد الزنوج» عام 1788م، واجب مدح العبودية كوسيلة لا غنى عنها لضمان الرخاء المادي لرجال كان محكوم عليهم بالبؤس.

الفصل الرابع

نحو عتق القرن التاسع عشر

1. مفارقة الديمقراطية الأمريكية

إذا كانت الثقافة المناهضة للعبودية تشكل في النصف الثاني من القرن الثامن عشر أساساً لحركة إلغاء العبودية، التي منحتها المبادئ الأيديولوجية العامة، فلا شك أن المعركة للحصول على العتق الرسمي كانت معركة طويلة وصعبة وخاصة في بعض المناطق. لقد أظهرت الثورة الأمريكية (1775–1783م) مدى صعوبة إزالة ممارسة شرّعتها دول وكنائس لعدة قرون انتهت باعتراف الجانب البريطاني باستقلال الولايات المتحدة الأمريكية. إن ثورة المستعمرات الثلاث عشرة ضد الوطن الأم باسم الاستقلال السياسي والاقتصادي افتتحت الديمقراطية الأولى العظيمة على أساس تمثيل الغرب، ولكنها لم تكن مصحوبة بموقف على المستوى الفيدرالي بشأن عبودية السود. كانت هذه هي المفارقة الأمريكية، أو ميلاد جمهورية تضع الحرية والمساواة بين حقوق الإنسان، لكنها تلتزم الصمت حيال وجود عبيد داخل حدودها: كانت هذه

مشكلة أزالها التاريخ التحرري لمدة طويلة حيث لجأ إلى هشاشة الدولة لتبرير اختيارات مؤسسيها.

في إطار كانت فيه العبودية منتشرة ومرئية (بعكس ما كان يحدث في القارة القديمة) بدأ الحذر يشوب ظهور الأفكار المناهضة للعبودية، كما سبق ورأينا. كان يوجد بالفعل من بين الآباء المؤسسين، أفراد يرفضون ممارسة العبودية (أليكسندر هميلتون، على سبيل المثال)، بينما كان هناك رجال مؤيدون للعبودية مثل توماس جيفرسون، جيمس ماديسون، وجورج واشنطن. ونظراً إلى أنهم جاؤوا من المستعمرات الجنوبية فقد كانوا مدفوعين بالنزعة الواقعية السياسية بالإضافة إلى اقتناعهم بأن الأشخاص الملونين –وسأستخدم هنا كلمات جيفرسون، مؤسس فرجينيا– «غير قادرين، مثلهم مثل الأطفال، على الاعتناء بأنفسهم»، وأنهم خطرون وغير متوازنين بسبب كسلهم و«بسبب الحرمان الذي يقود إليه هذا الكسل»[16]. لا بد من الإشارة إلى أن النسخة الأولى لإعلان الاستقلال، التي كانت لجيفرسون يد في صياغتها، تظهر فقرة تعبر عن الرفض الواضح للعبودية، على الرغم من أن المسؤولية عنها يُعهد بها إلى الملك الإنجليزي جورج

(16) . C. Folhen, *Histoire de l'esclavage aux États-Unis*.

الثالث. على كل حال، إذا كانت قضيتا الاستقلال والعتق تتشابكان أحياناً فإن القوى الثورية سرعان ما التفت حول الهدف الأول.

إن «إعلان الاستقلال» (4 يوليو 1776م) الذي يمثل فعل الانفصال عن بريطانيا العظمى وليس إعلان الحقوق، أزال الفقرة التي ذكرناها لجيفرسون والتي يؤكد فيها بأن: «كل البشر خُلقوا متساوين، ومنَحهم خالقهم بعض الحقوق الأكيدة: ومن بين هذه الحقوق حق الحياة والحرية والبحث عن السعادة». كان الدستور، الذي صيغ عام 1787م ثم عدلته كل ولاية على حدة في العامين التاليين، يصرح في «ديباجته» أن الهدف كان «الحفاظ لأنفسنا ولأبنائنا على هبة الحرية» أيضاً. كان النص من صياغة الأمريكيين ذوي البشرة البيضاء والأحرار وموجهاً إليهم، ولم يكن يحتوي على أي إشارة صريحة إلى وجود العبودية، وحتى لو كان، في ما يتعلق بمجلس النواب الذي ينتخبه المواطنون مباشرة (البند الأول القسم الثاني) الدستور ينصّ، على التالي: «سيوزّع الممثلون وستكون الضرائب المباشرة بين الدول المختلفة التي تشكّل جزءاً من الوحدة حسب عدد السكان؛ وهو العدد الذي سيتم تحديده من خلال جمع عدد الرجال الأحرار –[...]

في ما عدا الهنود الحمر حيث أنهم غير خاضعين للضرائب- وثلاثة أخماس الجزء الباقي من السكان»، مع إشارة ضمنية إلى العبيد، الذين كان عددهم آنذاك ثلاثة أخماس المواطنين (وهذا هو بند الثلاثة أخماس المعروف). من المؤكد، لم يتعرض العبيد فقط إلى أشكال الاستبعاد إذا وضعنا أنظمة إحصاء السكان الخاصة بالاقتراع في الاعتبار. فقد فوضت مسألة حق التصويت لكل ولاية على حدة، في أعقاب القرارات التي اتخذها الكونغرس الثاني لفيلادلفيا عام 1775م، التي أصبح لها أنظمة دستورية مختلفة على المستوى المحلي تنص على قوانين انتخابية مختلفة. لكن لا بد من القول إن 60٪ ممن كانوا يمارسون التصويت في العقود الأولى من القرن التاسع عشر هم من الذكور البيض الراشدين البيض فقط، وأن معايير الاقتراع أُلغِيت بالتدريج في العقود التالية.

أثار الدستور الفيدرالي، الذي يختص أيضاً ببند الثلاثة أخماس والمتعلق بالتمثيل السياسي، جدلاً واسعاً على صفحات جرائد تلك الفترة، وانتهى الأمر بأن أصبح لكل ولاية الحق في تعديل الحالة الاجتماعية للأفراد. كان ذلك اتفاق بين الولايات المناهضة للعبودية في الشمال وتلك المؤيدة لها في الجنوب، وهو اتفاق هدف إلى خلق علاقة

مؤسسية قوية ومتماسكة بين الولايات: حصلت بلاد الجنوب على حقها في رفض الاتحاد بأن عبرت عن نفسها، من جهة موضوع تجارة الرقيق والعبودية حتى عام 1808، تبعاً للمادة الأولى من القسم التاسع، التي تناولت مسألة تنظيم «الهجرة أو إدخال الأشخاص التي ترى الولايات الموجودة حالياً بأن من المناسب السماح لهم بالدخول». حصلت تلك الولايات على الاعتراف بحق المِلْكِية على العبيد الهاربين أيضاً الذي أقره الدستور (المادة الثالثة، القسم الثاني)، وأكده قانون «العبد الفار»، بتاريخ 12 فبراير 1793م، حيث أصبحت مساعدة عبد على الهروب جريمة فيدرالية بموجب هذا القانون الذي نصَّ على ضرورة إعادته للمالك أيضاً. في ولاية يبدو فيها استعباد اليد العاملة ضرورة اقتصادية، وخاصة في الطرف الجنوبي الذي كان يتميز باقتصاد المزارع، لم تكن الحركة المناهضة للعبودية قضية الوطنيين. من الضروري أن نتذكر مصالح التجار الشماليين المتوافقة مع تجارة الرقيق أيضاً، كما يقترح علينا بصفة خاصة التاريخ الهادف إلى تمييز العبودية كمشروع لم يقتصر فقط على الولايات الجنوبية. استخدمت الدعاية الثورية، ولم يكن ذلك من قبيل المصادفة، مجاز العبودية ليس من أجل الصراع

لصالح عتق السود بل للإشارة نقدياً إلى علاقة الخضوع السياسي والاقتصادي الموجودة بين المستعمرات والوطن الأم. خلقت الحركة المناهضة للعبودية منذ منتصف القرن، بفضل عمل رجال مثل بنيزي والإنجليزي شارب شبكات من التعاون وخاصة مع بريطانيا العظمى. بدا الكويكرز في ذلك الوقت، على الرغم من نزعتهم السلمية، مُعادِين للاستقلال، وأُثيرت الشكوك في ولاء مجموعات أخرى مناهضة للعبودية للتاج الملكي. جرى الحد من تسارع الحركة في بنسلفانيا أيضاً حيث صرح الاجتماع السنوي لفيلادلفيا منذ عام 1753 بأن العبودية خطيئة، ثم بدأ الكويكرز عام 1758م بطرد المتورطين في تجارة الزنوج من اجتماعاته. وهكذا أُقيمت «الجمعية الداعية إلى إلغاء العبودية»، الجمعية الأولى لمناهضة العبودية، في فيلادلفيا عام 1775م، واستطاعت، في أعقاب الحرب فقط، أن تقود معركة منظمة ضد تجارة الرقيق التي ركزت عليها انتباهها عندما أدركت أن قمعها يشكل الخطوة الأولى في طريق العتق (حيث ساد الاعتقاد أن بالإمكان من خلال إيقاف التجارة، الحد من زيادة عدد السكان من العبيد حتى الانتهاء التدريجي من العبودية).

إذا كانت مرحلة الثورة تتزامن مع فترة وهن في تحالف

المجموعات الداعية إلى العتق، لا بد أن نوضح في الوقت نفسه أن الثورة ضد الاستعمار شكلت اللحظة الحاسمة التي، تسببت بتبنيها لشعار الحرية، في تفجر المتناقضات بين ما أعلنت عنه من حقوق وبين وجود العبيد على الأراضي الأمريكية. أصدرت بعض مستعمرات الشمال بالفعل قانوناً بالعتق في أعقاب «إعلان الاستقلال» (فيرمونت وماساشوست عام 1777، كما سبق وأشرنا). أثناء الثورة تم تجريب التحرير الأول بعتق الآلاف من العبيد في أعقاب إعلان اللورد جون دنمور (7 ديسمبر 1775م): منح الحاكم الإنجليزي لفرجينيا الحرية للعبيد الذين هربوا من المزارع في مقابل إلحاقهم بصفوف الجيش البريطاني بالرغم من أن مصيرهم سيكون، عادة، غاية في الصعوبة. إجراء مشابه اتخذته بعض المستعمرات الأمريكية في الشمال (ماساشوست ورود أيلند بين 1777 – 1778م)، بينما اعترض عليه مُلاّك الجنوب طويلاً، إلا أن قرار انضمام العبيد صدر على المستوى الفيدرالي في نهاية الحرب بسبب نقص القوات. إن العملية الثورية كانت مصحوبة في مناطق متنوعة (في ديلاوير وفي الميريلاند، على سبيل المثال) بإجراءات تشريعية هدفت إلى تسهيل عمليات العتق. استأنفت ثماني ولايات من الشمال، في الفترة بين

1777 و1804م عملية تحرير تدريجية مُشجعة بهذه الطريقة على ظهور طبقة من السود. في عام 1780 صدر في بنسلفانيا، قانون أقرّ التسريح للعبيد المولودين في لحظة إصدار القانون وما تلاها بمجرد بلوغهم سن الثامنة والعشرين (كان الأمر يشبه عملية التدريب ليتمكنوا بعدها من العثور على عمل) وكان هناك إلغاء آخر للعبودية عام 1784م في كونكتيكوت وورود أيلند، في أعقاب إجراءات جزئية في الثمانينيات في نيويورك من خلال «البند الخاص بالإلغاء التدريجي للعبودية» عام 1799م، استقر تسريح العبيد من الذكور والإناث الذين كان يصل عمرهم الثامنة والعشرين للذكور والخامسة والعشرين للإناث. في نيوجيرسي، عام 1803، تحدد التحرير بسنّ الخامسة والعشرين للذكور والواحدة والعشرين للإناث.

عرف الشمال، بشكل عام عملية عتق تدريجية أدت بالفعل، بعد حوالي عشرين عاماً من الثورة، إلى أفول العبودية، ولكنها كانت حرية بلا مساواة تتسم بأشكال مختلفة من التمييز (كان العبيد السابقون محرومين من الحقوق المدنية، وبالتالي كانوا يقومون بأعمال صعبة مقابل أجر زهيد). كان الموقف مختلفاً تماماً في الولايات الجنوبية حيث تتابعت تشريعات قديمة وحديثة خاصة بالعبودية. حصل

نتيجة الثورة الأمريكية ميلاد نظام غريب لأنه كان يوجد تحت نظام الحكم نفسه عالمان قضائيان متعارضان: أحدهما العبودية فيه قانونية، والآخر العبودية فيه محظورة بالفعل أو في طريقها إلى المنع. من خلال إيقاف حركة إبطال العبودية باسم الوحدة الفيدرالية، دفعت الثورة الولايات الشمالية باتجاه العتق، وانتهى الأمر بهذه الطريقة بأن زادت الفروق بين طرفي الدولة: كانت حركة الاستقلال مصحوبة بتحرير العبيد فقط في الشمال (مثلما سيحدث في القرن التاسع عشر في أمريكا اللاتينية)، بينما في الجنوب ظلت العمليتان منفصلتين.

2. ثورات بين باريس وسانتو دومينغو

تحققت الخطوة الأولى التي قامت بها أوروبا في اتجاه تعميم حق الحرية أثناء الثورة الفرنسية. فقد أقر إعلان حقوق الإنسان والمواطن (26 أغسطس 1789م) بأن «الرجال يولدون ويظلون أحراراً متساوين في الحقوق» (المادة الأولى)؛ وأكد الإعلان التالي (24 يونيو 1793)، نتيجة تأصل الظاهرة الثورية، أن الحقوق «الطبيعية والبديهية» كانت المساواة والحرية، الأمان والملكية (المادة الثانية) وأن «كل

الرجال متساوون بالطبيعة وأمام القانون» (المادة الثالثة). في هذه الحالة لم يكن لهذا التأكيد صلاحية عالمية أيضاً، لأنهم، بالإضافة إلى استثنائهم النساء من جهة المواطنة، صمتوا بشأن وجود العبودية أيضاً. إن اختيار عتق العبيد (1793–1794م) كان ثمرة عملية مركبة تضافرت فيها مبادئ عام 1789 مع الدوافع الناتجة عن انتفاضة العبيد التي بدأت عام 1791 في سانتو دومينغو، والجزء الغربي لهيسبانيولا، أكثر المستعمرات الفرنسية أهمية، كما سبق وأن ذكرنا.

إذا حللنا مقترحات الإصلاح التي قدمها الفرنسيون في بداية عام 1789 في «كراسات الشكوى»، المقدمة توقعاً لإعداد الدول الكبرى، نُلاحظ أن مشكلة العبودية لم تكن تهم الدولة بأكملها. كان هناك بالفعل طرح للمشكلة في مختلف الكراسات ولكن بصفة خاصة في تلك التي صاغها الشمال، المنطقة التي بها أعلى نسبة من الأمية والتي تورطت في الوقت نفسه تورطاً تاماً في عمليات جلب العبيد أثناء تلك الحقبة. إذن لم تتحقق في فرنسا حركة التعبئة الكبرى التي كانت تميز الفترة نفسها في بريطانيا العظمى التي كان يوجد بها نظام سياسي قادر على ضمان حرية أكبر في التعبير، وكانت الالتماسات المقدمة إلى البرلمان بشأن إبطال

تجارة العبيد تجمع الآلاف من التواقيع.

من جهة أخرى، كما رأينا، كان الجدل حول العبودية محتدماً بين الطبقة المحظوظة المثقفة وكانت النتيجة ترجمة هذا في مبادرات ملموسة: فتأسست في باريس، في 19 فبراير 1788، جمعية أصدقاء السود، التي كان من بين أعضائها كوندورسي، مؤلف كتاب «تأملات حول عبودية الزنوج» عام 1781 الذي استشهدنا به، ومن الأعضاء أيضاً: جاك بريسو، وإيتيان كلافيار، وماري-جوزيف-بول دو لا فاييت، وهونوري-غبريال ريكيتي، الكونت دي ميرابو، وإيمانويل-جوزيف سيي. الأمر يتعلق بالحركة الفرنسية الأولى المنظمة والمدعومة بالتشريعات والمستقلة مالياً. عملت الجمعية، التي ظلت دائماً مجموعة من النخبة (لم يتجاوز عددهم قط مئتي عضو)، على قمع تجارة الرقيق وتنفيذ هذا عن طريق اتفاق بين السلطات والحث على إلغاء تدريجي للعبودية بهدف إنقاذ العالم الاستعماري. حاولت الجمعية ممارسة الضغوط على الرأي العام خاصة من خلال صحيفة «ميرابو»، كما كانت تنشر ترجمات لمقالات إنجليزية في موضوع تجارة الزنوج، والعبودية والنزعة الاستعمارية. لم تتنازل المجموعة عن العمل السياسي المباشر في إطار

المجلس الوطني الذي كان يضم بعض أعضاء الجمعية أيضاً.
ونذكر هنا الحوار الذي أجراه كوندورسي في 3 فبراير 1789م «خطاب في الهيئة الانتخابية ضد عبودية السود»، الذي لم يكن له نتائج سوى توجيه تدريجي لبرنامج المجتمع تجاه حقوق الأحرار الملونين. كانت الروابط الدولية قوية خاصة بين المناهضين للعبودية من الإنجليز مثل كلاركسون، وبين مؤسسي الجمعية المشابهة التي تأسست في لندن عام 1787م، والجمعية التي سبق وذكرناها: «جمعية إبطال تجارة الرقيق». وصل كلاركسون إلى باريس في أغسطس عام 1789 بمناسبة الخطاب الذي كان سيلقيه ميرابو في المجلس التأسيسي ليطالب بقانون ضد تجارة الرقيق، وهو الخطاب الذي تنازل عنه مكتفياً بأن يقدمه في جمعية الأصدقاء في 22 أغسطس 1790م. تصاعدت في ذلك الإطار اتهامات مُعبرة عن مناهضة للعبودية: تقدمت أوليمب دو غوج بمعركتها دفاعاً عن الحقوق، سواء تلك الخاصة بالعبيد أو المرأة (كانت مؤلفة أعمال مسرحية مثل «عبودية الزنوج» عام 1785 و«إعلان حقوق المرأة والمواطنة» عام 1791، ويُذكر هنري غريغوار، نائب الدول الكبرى والأسقف العام، بـ«خطاب إلى المواطنين الملونين والزنوج الأحرار في سانتو دومينغو»

عام 1791، وبخطابه التالي لذلك «عن أدب الزنوج»، الذي يعود إلى حقبة نابليون (1808). ودفاعاً عن عالم العبيد في المستعمرات تأسس نادي فندق ماساياك (20 أغسطس 1789م)، وهي مجموعة ضغط في صلب المجلس كان من أعضائها مالُوِي الذي سبق وذكرنا له: «مذكرة حول عبودية الزنوج» (1788)، والمحامي ميديريك-لُوِي مورو دو سان ميري، نائب المارتينيك.

كان السبب في حدوث التحول هو ما وقع خارج فرنسا الأوروبية أي انتفاضة العبيد السود في سانتو دومينغو، وهي الانتفاضة التي بدأت في أغسطس عام 1791، وأدت إلى استقلال الجزيرة (1 يناير 1804): وكانت بمثابة الانتصار الثوري الأول ضد الرجل الأبيض الذي عضده التجمع الهائل للعبيد (حوالي 450 ألفاً) في مساحة محدودة نسبياً يعيش فيها حوالي 40 ألفاً من البيض و30 ألفاً من الملونين الأحرار. تبدو العملية التي أدت إلى العتق ثمرة ظروف متبادلة حادثة سواء في الوطن الأم أو المستعمرة. من جهة، فتحت مبادئ عام 1789 المتناقضة بسبب ممارسة العبودية، آفاقاً جديدة أمام متطلبات العالم الاستعماري: تسببت الأخبار التي كانت ترد من العاصمة حيث تتأجج الثورة في اندلاع العديد

من التوترات الموجودة في المستعمرات حتى وإن كانت الثورة قد تطورت جزئياً بطريقة مستقلة عن أحداث الثورة الفرنسية. من جهة أخرى، حددت انتفاضة العبيد، بدورها، الاختيارات الباريسية، واضعة الطابع العالمي لـ«إعلان حقوق الإنسان» في اختبار فعلي.

لا بد من الإشارة إلى أن ثورة العبيد في سانتو دومينغو توضع داخل إطار مواجهات قوية بين البيض والملونين والعبيد السود والمختلفين في ما بينهم بسبب الوضع القانوني والاقتصادي والاجتماعي. اجتاحت المستعمرة حركتان أخريان بالإضافة إلى تلك الخاصة بالعبيد. كانت الحركة الأولى تتعلق بسكان المستعمرة من البيض الذين عثروا في الأفكار الثورية على الأداة المناسبة للهجوم على المعوقات الاحتكارية المفروضة من الوطن الأم باسم الحرية التجارية واللامركزية من خلال اعتراف المجلس الدستوري (8 مارس 1790) ومجالس المستعمرات التي أقيمت عام 1787م، حصل ممثلوها من المزارعين ذوي البشرة البيضاء فقط على تمثيل يستبعد الأحرار الملونين. هكذا كوّن الأحرار الملونون الجبهة الثانية في الصراع من أجل الحصول على الاعتراف بالحقوق نفسها التي للمزارعين البيض ومن بينها حق

المشاركة في مجالس المستعمرات.

إن ما يُظهر الاعتماد المتبادل بين أحداث باريس وأحداث المستعمرات هو التطور الزمني للأحداث. في أعقاب الموافقة على «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» (26 أغسطس 1789)، انتظمت في باريس حركة كونها الأحرار الملونون حول جمعية المواطنين الملونين التي تأسست في 29 أغسطس 1789م، واقترحت في ما بعد على المجلس الوطني، عن طريق نائبين مختلطي الجنسية فينسون أوجي وجوليان رايمون، المساواة في الحقوق مع ذوي البشرة البيضاء (كان وضعهم، كما سبق وذكرنا، يزداد سوءاً في الوطن الأم خلال القرن الثامن عشر من خلال فرض قوانين تزايد فيها التمييز العنصري). على صعيد المستعمرات، طلب أوجي في أكتوبر 1790، عقب وصوله من باريس، من مجلس المستعمرات أن يعترف بالمساواة السياسية للملونين الأحرار ثم قام بتنسيق المعركة التي بمجرّد أن اندلعت في الشمال تم قمعها بعنف من قبل قوات الأمن في المستعمرات (26 فبراير 1791). وفي العاصمة، في منتصف مايو 1791، دار في المجلس الدستوري جدل صاخب حول المستعمرات أدى في 15 مايو إلى سَنّ القانون الذي يعترف بحق المواطنة للرجال الملونين

المولودين من والديْن من الأحرار وهو إجراء لم يتم تطبيقه في سانتو دومينغو وأبطِل في 24 سبتمبر عندما تقرر تكليف كل مستعمرة باستصدار القرار الخاص بالوضع الاجتماعي لهؤلاء. في أعقاب المصادمات السابقة مع أصحاب المزارع، انطلقت في 22 و23 أغسطس في شمال الجزيرة انتفاضة العبيد التي سرعان ما انتشرت في شتى أرجاء سانتو دومينغو بمشاركة آلاف الأفراد، من بينهم عبيد معتقون، منهم القائد توسان لوفرتير. انتهت هذه الثورة أيضاً، مثلما حدث في الثورات السابقة (التي من بينها تلك التي اندلعت في مارتينيك في أغسطس 1789، وفي غوادلوبا في أبريل 1790م)، بذبح الثوار للرجال البيض وتدمير المزارع. قام المجلس الباريسي، مستفزاً بتلك الأحداث، في البداية بالتأكيد على المبدأ المحرر للأرض الفرنسية (28 سبتمبر 1791)، ثم أصدر في 4 أبريل 1792 قانون المساواة في الحقوق بين البيض والأحرار الملونين، وفي فصل الصيف أرسل إلى سانتو دومينغو وفداً مكوناً من المندوبين ليجي-فيليسيتي سونتوناكس، وإيتيان بولفيريل، في مهمة لتهدئة النزاعات العرقية من خلال تطبيق قرار 4 أبريل. كان على المندوبين، بالرغم من أنهما مواليان للعتق، ألا يحاولا التطرق إلى مسألة العبودية. على الرغم من ذلك،

ظهر عاملان دفعاهما إلى تغيير برنامجهما: محاولة الإسبان غزو الجانب الفرنسي من الجزيرة (جزيرة سانتو دومينغو)، من جهة ومن جهة أخرى وصول الجيش البريطاني الذي احتل المارتينيك في أعقاب إعلان الحرب من الجانب الفرنسي، في يونيو 1793، ثم احتل بعد ذلك موانئ سانتو دومينغو، الأمر الذي دفع بعض سكان المستعمرات المستقلين إلى الاتصال بالإنجليز ليحصلوا بهذا على حمايتهم العسكرية وضمانات حول الاحتفاظ بالعبودية. ظل العتق هو الاختيار الوحيد الممكن بهدف الاحتفاظ بالمستعمرات، لذلك تم إقراره في الشمال في جزيرة سونتوناكس في 29 أغسطس 1793م، وفي الجنوب أقره بولفيريل في سبتمبر. وفي 4 فبراير 1794 (16 من الشهر الخامس للعام الثاني للثورة الفرنسية)، في باريس ألغت الاتفاقية التي كانت قد امتدت إلى كافة المستعمرات العبودية من خلال المصادقة على إجراء 29 أغسطس 1793، مُقرة بأن «كل الرجال المقيمين في المستعمرات، بلا تمييز للون البشرة، هم مواطنون فرنسيون ويتمتعون بالحقوق نفسها التي ينص عليها الدستور»[17]. من الصعب تحديد إلى أي مدى يحمل ذلك القرار الرغبة في أن تمتد مبادئ عام

(17) . N. Schmidth, *L'abolition de l'esclavage*.

1789 إلى السود أيضاً أو إلى أي مدى انتشرت، على الصعيد المثالي للقالب التنويري، المحاولة للحفاظ على المستعمرة بالاحتفاظ بالمزارع من خلال استبدال نظام العبودية بنظام عقود العمل الجديدة.

انتهت ثورة سانتو دومينغو بفقدان المستعمرة. في أعقاب الاستيلاء على الجزء الشرقي الإسباني من الجزيرة، أعلن توسان لوفرتير بصفته القائد العام، في فبراير عام 1801، دستوراً (يوليو 1801)، يفرض، بالإضافة إلى تعيينه حاكماً مدى الحياة وإقرار العمل الإجباري، المقدمات الخاصة بتحويل الجزيرة إلى ولاية تابعة لفرنسا. أرسل نابليون بونابرت، فرقة عسكرية يقودها الجنرال فيكتوار لوكليرك (مارس 1802) بهدف استعادة السيطرة الفرنسية على الجزيرة. ألقت الفرقة القبض على توسان لوفرتير وأودعته السجن في فرنسا حيث وافته المنية عام 1803 لكنّ جيشه، تعضده جحافل العبيد، قام بالثورة من جديد في أعقاب قرار 20 مايو 1802 الذي أعاد به نابليون إقرار العبودية وانتصر الجيش وحصل على الاستقلال: وأصبح اسم الولاية الجديدة هاييتي، اسم المملكة القديمة لجزر الكاريبب في حقبة ما قبل كولومبس، وكانت أول ولاية سوداء حصلت على استقلالها

(أول يناير عام 1804).

فسر المؤرخون إعادة إقرار العبودية من جانب نابليون من خلال «القانون الخاص بتجارة الرقيق ونظام المستعمرات» لمايو 1802، بطرق مختلفة: فهناك من أصر على انحدار قيم التنويريين أو من رأى نزعة عملية في هذا الاختيار. لا شد أنّ تأثير التحول في السلطة الذي نتج عن انقلاب الدولة في نوفمبر 1799 وقطع، من خلال قمع الضمانات الدستورية، الصلة بين الارتباط بقيم الثورة وحماية الحقوق كان له دخل في ذلك. من جهة أخرى، كانت معاهدة السلام التي وقعتها بريطانيا (في أميان، 25 مارس 1802) تصحبها فكرة مشروع للسيطرة على العالم الاستعماري، وعبرت عنها بإرسال قوة عسكرية إلى الجزيرة. تُرجمت هذه السياسة في الوطن بإلغاء قرار 4 أبريل 1792، الذي حصل الملونون الأحرار من خلاله على حق المواطنة، أعقب ذلك أيضاً منع دخول السود ومختلطي الأصول إلى فرنسا (2 يوليو 1802)، وهو القانون الذي استمر العمل به حتى ثلاثينيات القرن التاسع عشر.

على الرغم من أن العتق الأوروبي الأول كان له طابع مؤقت إلا أن قيمته الانفصالية كانت أكيدة. سبق ذلك، في الحقيقة، عمليات عتق في المستعمرات الأمريكية في الشمال.

ولكن، في ذلك الإطار، حيث لم تكن هناك مزارع، لم يكن للاختيار عواقب مهمة على اقتصاد لا تلعب فيه العبودية دوراً مركزياً. من جهة أخرى إذا كانت هذه الاتفاقية لم تتسبب إلاّ في تقوية إجراء كان قد تم اتخاذه بالفعل في سانتو دومينغو، فلا بد من الإشارة إلى انتشار ذلك في كل المستعمرات، على الرغم من أن عتق 1794 لم يكن قد تم تطبيقه في أي مكان (ليس في جزر المارتينيك، على سبيل المثال، التي احتلها الإنجليز عام 1793). لا بد أيضا من إيضاح أن إجراء 4 فبراير 1794 لم ينص على أي تعويض لملاك العبيد، بينما نصت كل عمليات العتق التالية التي صدرت بموجب القوانين الأوروبية على شكل من أشكال التعويض للملاك السابقين (قام ملك فرنسا شارل العاشر في وقت لاحق، عام 1825، بالاعتراف رسمياً بشرعية هذا القانون، وفرض على هاييتي تسديد مبلغ كبير من المال على سبيل التعويض). لا بد أن نشير أيضا بينما انتهت الثورات الأخرى التي قام بها العبيد وانتشرت في كل المستعمرات في بحار من الدماء، ظل نموذج هاييتي تحذيراً للمستقبل وأدى إلى بدء عمليات إصلاح بهدف تجنب احتمالات حدوث انتفاضات أخرى.

3. النماذج الأوروبية

بدأت المسيرة التي قادت الدول الأوروبية المتورطة في ممارسة العبودية إلى إصدار قانون العتق النهائي أثناء القرن التاسع عشر وتم تفسيرها بطرق متنوعة على المستوى التاريخي. فعلى سبيل المثال، سادت فكرة منذ بداية القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الثانية وانتشرت انطلاقاً من النموذج الإنجليزي بأن ما حدث كان نتيجة انتشار التيارات الإنسانية والخيرية. دشّن انطلاق تلك المناقشة المؤرخ الماركسي إيريك ويليامز الذي لفت الانتباه، في كتابه: «الرأسمالية والعبودية» (1944)، إلى التغييرات الاقتصادية ليشير إلى أن العبودية قد أُبطِلت إما بسبب أنها لم تعد تدرّ ربحاً في مرحلة تدهور مزارع جزر الكاريبب، أو بسبب أنها لم تعد ضرورية في إطار التطور الصناعي الذي نقل مركز الجاذبية من المستعمرات إلى الوطن الأم. انطلاقاً من تلك اللحظة تعددت التفسيرات: دافع بعض المؤرخين عن دور الحركات الدينية. وأصر البعض الآخر على دور الحركات السياسية وعلى بروز رأي عام شعبي مستعد للصراع شاركت فيه تيارات نسوية كبيرة، من خلال رفضهم لنظرية ويليامز المتعلقة بالنزعة المناهضة للاقتصاد وعلاقتها

بتجارة الرقيق والعبودية، مفترضين نوعاً من الانتحار الاقتصادي من قبل السلطات السياسية. بينما أعاد جزءٌ آخر من المؤرخين اكتشاف الأهمية المركزية للثورات المناهضة للعبودية وما يليها من عمليات التحرر الذاتي للعبيد، محتذين نموذج الدراسة الرائدة التي قام بها سيريل جيمس، «اليعاقبة السود» عام 1938م.

إذا تأملنا من خلال المقارنة الدول الغربية المختلفة، يتضح لنا استحالة اللجوء إلى تفسير واحد. لا بد إذن من فحص العوامل المتنوعة التي لعبت دوراً ما لنفهم الدور الكيفي والكمي الذي لعبته تلك العوامل داخل كل منطقة على حدة. من الضروري تضافر تاريخ الأفكار أيضاً وتاريخ الحركة المناهضة للعبودية، إذ يتم التعامل معهما كعالمين منفصلين في المجال التاريخي. إن العتق كان بالفعل ثمرة مجموعة من العوامل التي تحققت في تلك اللحظة التاريخية بعينها. قيل عن الجوانب الثقافية: إن الفكر المناهض للعبودية تم تفعيله في النصف الثاني من القرن الثامن عشر لما ظهرت في لندن وفي باريس، في الفترة بين 1787 و1788، الهيئات الأولى النشطة في هذا المجال. وهكذا، وُلد بين القارة القديمة والعالم الجديد، مجتمع دولي، ومن أجل الابتعاد عن نموذج

هاييتي وتشجيع خيارات بعيدة عن العنف، حاول أن يحرك الرأي العام من خلال استخدام الصحف مما أحدث تأثيراً فعلياً على المستوى السياسي. يوجد بالفعل، على صعيد آخر، نوع من الاستمرارية بين المجموعات النشطة أثناء الفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر وحركة القرن التاسع عشر، وإذا تذكرنا رجالاً مثل ويلبرفورس وكلاركسون نجد أنهم كانوا بالفعل زعماء للحركة المناهضة للعبودية في عقديْ الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر (ويعود الفضل لكلاركسون، مع آخرين، في الوصول إلى اتفاقيتين عالميتين مناهضتين للعبودية نُظِّمتا في لندن، في العامين 1840 و1843). انتشرت الحملة المناهضة لتجارة الرقيق وللعبودية أيضاً من خلال أعمال أدبية لمؤلفين مثل جيرمين دو ستايل في «ميرزا أو خطاب مسافر»، المؤلف في العقد الأول من القرن، وفيكتور هيغو في «بيغ جارغال»، 1818، وبروسبير ميريمي في «تامانجو»، 1829، بالإضافة إلى توزيع الصحف الذي انتشر من خلاله، على سبيل المثال، التصميم المأساوي للسفينة النيجيرية في ليفربول، «لو بروكز»، التي نشرها كلاركسون في «صرخات أفريقيا إلى سكان أوروبا» عام 1822، وكانت بمثابة تعرية لحقائق

الأمور أمام الجماهير الأوروبية.

من وجهة النظر الاقتصادية، حدث خلال القرن التاسع عشر انتقال للاستعمار الأوروبي في اتجاه آسيا وأفريقيا، بينما أدى التطور الصناعي الذي كان يتطلب قوى عمل حر بأجور بسيطة إلى أن أصبح اللجوء إلى الأيدي العاملة للعبيد شيئاً يمكن الاستغناء عنه. على الصعيد السياسي، تشابكت النزعة المناهضة للعبودية بقوة مع الانتقال من الدولة المطلقة إلى تلك المتحررة، أي بواسطة العملية البطيئة تجاه سيادة الديمقراطية التي، فجرت من خلال اتساع إمكانية التصويت في مختلف الدول (في بريطانيا العظمى وفرنسا)، التناقضات بين حقوق البيض وعبودية السود. أدت الأنظمة المختلفة للحكم واختلاف مستويات تطور المجتمع المدني إلى إعلانات تميزت بالحرص لكنها تضمنت أفكاراً تدعو إلى إلغاء العبودية التي كان التعبير عنها مرتبطاً بالمستويات المتباينة لحرية الصحافة أيضاً. وإذا كانت النزعة المناهضة للعبودية قد ظلت، في بعض المناطق، محدودة بمجموعة متميزة قليلة العدد، فقد تحولت في مناطق أخرى إلى حركة تدعمها مشاركة اجتماعية هائلة. إن نزعة إلغاء العبودية لم تكن شيئاً يخص البيض وحدهم فقط: فبينما كان شبح ثورة هاييتي مستمراً في التحرك، كانت

انتفاضات العبيد مركزية، بالإضافة إلى انضمام عبيد سابقين إلى الحركات الأوروبية لإلغاء العبودية مثل أولودا إيكويانو الذين نالوا شهرة وتحولوا إلى رموز. في نهاية الأمر توجب عدم تجاهل مقاومة الحركات المؤيدة للعبودية، على الجبهة المضادة، التي كانت تتكون من مجموعات ضغط ذات تأثير فعلي في بعض الدول (مثل البرتغال وإسبانيا).

في محاولة لتقديم عرض جغرافي وترتيب زمني لمسار الأحداث تجاه نزعة إلغاء العبودية لا بد من أن نشير إلى أن إلغاء تجارة الرقيق في أي مكان من أوروبا سبقته عملية القضاء على العبودية، بخلاف ما حدث في الولايات المتحدة. كانت هذه الخطوة الأولى تجاه العتق التي أنجزتها، في البداية، الدول التي لم تكن تجارة الرقيق تدر عليها ربحاً معيناً حيث كانت العبودية تؤدي دوراً هامشياً على المستوى الاقتصادي. كان إعلان عدم شرعية تجارة الرقيق في الدنمارك من خلال قانون مارس 1792، لتجنب أزمة حتمية في الأيدي العاملة (في تلك الفترة، ولم يكن الأمر من قبيل المصادفة، كانت تجارة الدنمارك للسود في ذروتها). في أعقاب القرار الأمريكي (2 مارس 1807م)، جاء دور بريطانيا، ففي أعقاب فشل محاولات ويلبرفورس، التي سبق وذكرناها، في تلك

الفترة على المستوى البرلماني وذلك في تسعينيات القرن الثامن عشر، تم التوصل إلى «قانون تجارة الرقيق» (في 25 مارس 1807) وهو القانون الذي وافق عليه البرلمان البريطاني بأغلبية ساحقة (مائة صوت مؤيدة مقابل ستة وثلاثين صوتاً رافضة في مجلس اللوردات، بينما كانت الأصوات المؤيدة 283 مقابل 6 رافضة في مجلس العموم). تلا ذلك دول البروفانس المتحدة، حيث كانت تجارة العبيد التي ألغتها بريطانيا العظمى عندما سيطرت خلال حربها مع نابليون على المستعمرات الهولندية في جنوب أمريكا، وأعلنت الحكومة الجمهورية الوليدة لهولندا عدم شرعية التجارة في موانئ الوطن الأم (15 يونيو 1814)، أو بالأحرى لدويلات الأقاليم المتحدة، الدويلات المتحدة النمساوية ولوكسومبورغ (أكدت اتفاقية تعود إلى عام 1814 على قمع هذه التجارة في المستعمرات التي استعادتها بريطانيا). في مؤتمر فيينا، بعد ذلك، التزمت كل القوى الحاكمة الحاضرة بإلغاء تجارة الزنوج موقِّعة على إعلان يحمل هذا المعنى، تضمّنه الملحق الخامس عشر للعقد النهائي (8 فبراير 1815): نتيجة الضغط الذي مارسته بريطانيا التي كانت تهدف، في قمة ثورتها الصناعية، إلى الإضرار باقتصاد المستعمرات للبلاد التي ما زالت تعتمد على اقتصاد

المزارع وعلى اليد العاملة للعبيد.

لم يتمكن اتفاق فيينّا من القضاء التام على تجارة الزنوج، التي ازدهرت -كما سبق وذكرنا- سراً لعقود طويلة، واستمرت في البلاد التي كانت متورطة سابقاً في تلك التجارة (على سبيل المثال، استمر جلب العبيد إلى مستعمرة سورينام الهولندية، المعروفة بإنتاج السكر). كانت تُمارس فيها تجارة الرقيق، وتم التغاضي عنها لفترة طويلة على الرغم من عمل القوات البحرية الإنجليزية والهولندية ضد سفن تجار العبيد وعلى الرغم من عمل المحاكم المختلطة التي نظمتها بريطانيا العظمى في أعقاب مؤتمر فينّا (كانت هناك محكمة إنجليزية- هولندية نشطة في فريتاون، في سيراليون). لم تضع القوانين المانعة التي أصدرتها الدول الأخرى حداً لتجارة الرقيق. ففي فرنسا كان قانون 1831، الذي ضغط رجال من دعاة التحرير مثل بنجامين كونستان داخل البرلمان لإصداره، يضع نهاية لتجارة الرقيق (على الأقل على الورق) في أعقاب أيام يوليو 1830 عندما ظهرت الملكية المُحررة. توصل البرتغال، على الرغم من المقاومة المنتشرة، إلى إلغاء التجارة في عام 1836م في أعقاب ثورة التحرير في سبتمبر من العام نفسه، وبفضل عمل الوزير برناردو دو سا نوغويرا دي فيغويريدو، اتخذت

إسبانيا إجراءات بهذا الشأن في عام 1845 وفي عام 1867. كما أثرت الاتفاقيات الدولية التي عقدتها بريطانيا مع عدة دول منفردة تأثيراً ضئيلاً واستهدفت حماية حق التفتيش على السفن المشكوك فيها (اتفاقية إنجليزية–فرنسية، على سبيل المثال، عُقدت عام 1831 وأخرى بين بريطانيا ولوكسمبورغ عام 1842).

في ما يتعلق بطريقة التوصّل في وقت لاحق إلى قمع العبودية، يمكن الاعتراف، على المستوى الغربي، بوجود نموذج أنجلو–أمريكي تميز بدعاية جماهيرية وبمشاركة واسعة للرأي العام، فضلا عن وجود نموذج القارة الأوروبية التي يبدو فيها العتق ثمرة التزام مجموعة مختارة قائمة على السلطة، أي نتاج الجدل والاختيارات البرلمانية. عند التوقف أمام أوروبا، لا بد من الإشارة إلى أن العتق في بريطانيا، الذي شرّعه «قانون إلغاء العبودية» الصادر في 28 أغسطس 1833، كان بالفعل الثمرة المبكرة لحركة مناهضة للعبودية منظمة جيداً، عملت في بيئة تميزت بوجود تراث طويل من حرية الصحافة، والاجتماعات والالتماسات. في عام 1823 برزت حول كلاكسون والجيل الجديد من الداعين لإبطال العبودية «جمعية لندن للحد من العبودية وإلغائها فوق الأراضي

البريطانية»، وهي الحركة التي كانت لها مقرات في كل أنحاء الدولة وكانت قادرة على تحريك عمليات تعبئة واسعة عن طريق تقديم العديد من الالتماسات إلى البرلمان حيث وقعها آلاف من الأشخاص (فقد حصل الالتماس المقدم عام 1833 على مليون ونصف من التوقيعات). كان دور النساء على قدر كبير من الأهمية بما أعلنّه منذ العشرينيات من تأييد للعتق الفوري واقتراح مقاطعة السكر. من جهة أخرى، كانت مشكلة العبيد ومشكلة النساء في أمريكا متضافرتين، نظراً إلى أن حركة حقوق المرأة ظهرت في ثلاثينيات القرن التاسع عشر منبثقة من حملة كانت تهدف إلى القضاء على العبودية بناء على مبادرات من النساء البيضاوات والسوداوات الحرائر. ومن العلاقات ذات المعنى أيضاً أن القانون المرتبط بالعتق في بريطانيا كان معاصراً للتوسع في حق الاقتراع الذي أقره «قانون الإصلاح» لعام 1832، الذي أدى بنسبة المقترعين من 1:32 إلى 1:22 من الشعب. بدأ العمل أول أغسطس عام 1834م بالقانون الذي أعلن عدم شرعية العبودية (المادة 12) الذي كان ينص، بالإضافة إلى تعويض سخي للملاك (20 مليون إسترليني، أي 40٪ من الموازنة القومية في ذلك الوقت)، أن تكون الحرية على مرحلتين: كل من يتِمُّ ستة

أعوام في الأول من يناير عام 1834 سينضم إلى شريحة العمال (تحت التدريب) (المادة 1) وسيكون عليه العمل مدة لا تتجاوز الخمسة والأربعين ساعة أسبوعياً (المادة 5) بلا أجر في مقابل الغذاء والسكن لدى ملاكهم القدامى لمدة ستة أعوام، التي تم خفضها إلى أربعة في أعقاب العديد من الاعتراضات. كان نقل الحقوق على المتدربين متيسراً من خلال البيع، الميراث أو الهبة، إلخ، بشرط الحفاظ على وحدة النواة العائلية. كان ذلك ممكناً بالنسبة إلى العبيد السابقين الذين يحصلون، من خلال الدفع، على الحرية النهائية مبكراً.

كان النموذج الفرنسي مختلفاً من جوانب متنوعة. في أعقاب قرار نابليون بشأن إعادة إقرار العبودية، وجدت الحركة المناهضة للعبودية صعوبات لتنظِّم نفسها تحت ظلّ أنظمة تفرض الكثير من القيود مثل نظام نابليون وبسبب فرض الملكية المطلقة في عصر التجديد أيضاً. هكذا بدت عمليات متواضعة لتعبئة الرأي العام واقترح بعض الدارسين الحديث ليس عن «حركة» بل بالأحرى عن «تيار»، لأن الأصوات المنفردة التي ارتفعت في البرلمان وخارجه في النصف الأول من القرن التاسع عشر (شارل فوريي، أليكسيس دو توكفيل، سيريل بيسات وآخرين) لم تكن تُمثل

مشروعاً متماسكاً ومتناسقاً. عبرت الطبقة المحظوظة، سواء الملكية أو الجمهورية التي كانت تتأرجح أمام اقتراحات مختلفة تتراوح ما بين الإلغاء الفوري وذلك التدريجي، عن نفسها من خلال مبادرات فردية، ولم تستطع، لفترة طويلة، القيام بنوع من التنظيم على المستوى الوطني. إلا أن «الجمعية الأخلاقية المسيحية»، المؤسسة في باريس عام 1821، بأغلبية بروتستانتية لعبت دوراً في غاية الأهمية، حيث كانت تؤيد القضاء النهائي على تجارة البضائع البشرية وتحسين معاملة العبيد (كان من بين أعضائها داعيتا التحرّر: كونستان وأوغست دو ستايل، ابن السيدة دو ستايل). ومن هنا نشأت اللجنة المناهضة للعبودية عام 1829 التي أدت بعد ذلك إلى تكوين «الجمعية الفرنسية لإلغاء العبودية» عام 1834. لم تحصل الالتماسات التي تم جمعها على تواقيع كثيرة، على الرغم من الأهمية التي أضافها لها اشتراك الجمعيات النسائية ذات التوجه البروتستانتي والطبقة العاملة: على سبيل المثال لم يجمع أحد الالتماسات العمالية عام 1844 سوى 1500 توقيع، وكانت المقارنات بين ظروف العمال وتلك الخاصة بالعبيد موضوعاً للتأمل من قبل بعض المفكرين مثل الاشتراكي لوي بلان. صدر قانون العتق في مرحلة تحول سياسي أو في غضون

ثورة فبراير 1848، عندما استقر حق الاقتراع العالمي للرجال (5 مارس). في أعقاب الالتماس الذي قدمة الجمهوري فيكتور شولشير من أجل الإلغاء الفوري للعبودية في 30 أغسطس 1847م، باسم «الجمعية الفرنسية لإلغاء العبودية»، أصدرت الحكومة المؤقتة قرار 27 أبريل 1848: كانت العبودية هنا تبدو اعتداء على الكرامة الإنسانية و«انتهاكاً صارخاً لعقيدة الجمهورية: حرية، مساواة، أخوة»، بالإضافة إلى الخطر الداهم للفوضى في المستعمرات. إن المبدأ الذي على أساسه «تحرر الأرض الفرنسية العبد الذي يطؤها بقدمه» (المادة 7) امتد إلى مستعمرات وإلى ممتلكات الجمهورية أيضاً. كان القانون ينص على دفع تعويض للملاك ويعلن أن الفرنسيين الذين يتاجرون في البضائع البشرية قد يفقدون صفتهم كمواطنين. أدى قمع العبودية أيضاً في فرنسا إلى إعادة تنظيم عالم الشغل: بالنسبة إلى العبيد السابقين قُدمت الأعمال بالعقود، وكان كل من يقاوم ذلك يُعد متشرداً ويُحبس في ورش العمل.

إلا أن هناك نموذجاً أوروبياً ثالثاً تميز بالتأخير وافتقاده لتراث طويل مناهض للعبودية وجدل عام حيوي بالإضافة إلى الدور الرئيسي الذي لعبه التأثير البريطاني. تندرج

تحت هذا النموذج الدول ذات الخصائص المتناقضة: تلك التي كانت العبودية فيها شيئاً مهملاً تماماً من وجهة النظر الاقتصادية، والدول التي، على النقيض، كان للعبودية فيها ثقل اقتصادي أساسي. يمكن أن نضع في المجموعة الأولى الدنمارك والنمسا (صدر قانون إبطال العبودية في الفترة بين 1846 و1848م) ودولة هولندا، حيث احتفظ اقتصاد المزارع بأهميته في مستوطنة سورينام فقط وحيث تم التوصّل إلى منع العبودية فقط عام 1863 فقط تحت ضغط «المنظمة الإنجليزية والأجنبية لمناهضة العبودية» التي تأسست عام 1839. كانت إدارة العتق بواسطة حكومة واعية بحتمية هذا الإجراء لكنها منقسمة بشأن طرق تفعيله. أثمر الإعداد البرلماني قانون 1862، وسرى العمل به منذ أول يوليو 1863، وكان ينص على التعويضات، وبالنسبة إلى عبيد سورينام على عشرة أعوام من التدريب بعقود لدى سادتهم السابقين. يمكن أن نضع في المجموعة الثانية البرتغال وإسبانيا، حيث كان اقتصادهما يعتمد اعتماداً كبيراً على العبودية. كانا يتميزان بوجود مجموعات ضغط، ذات نفوذ، مؤيدة للعبودية وبالتالي كانت تقاوم العتق بشدة. في البرتغال، وفي أعقاب فقد سيطرتها على البرازيل التي حصلت على استقلالها عام

1822، زادت تجارة العبيد من نفوذ الرأسماليين والعديد من العائلات الثرية. كانت العملية التنفيذية لتلك القوانين طويلة في أعقاب إجراءات القرن الثامن عشر: في 14 ديسمبر عام 1854 فُرض تسجيل كل العبيد، وتم الإعلان عن تحرر كل من لم يقم مالكوهم بتسجيلهم (في سبيل التعويض كان يُفرض على العبيد السابقين أعمال إجبارية تتراوح مدتها بين سبعة وعشرة أعوام). تم إلغاء العبودية عام 1856م في جزء من أنغولا ونصّ القانون على أن أبناء العبيد المولودين، منذ الثالث والعشرين من يوليو في ذلك العام وما يليه، سيصبحون أحراراً إلا أنهم سيكونون مُجبَرين على خدمة سادتهم السابقين حتى سن العشرين. صادق قانون 29 أبريل عام 1858 على نهاية العبودية خلال عشرين عاماً. وفي 25 فبراير 1859 تم إلغاء العبودية نهائياً: لكن العبيد المحرّرين كان عليهم أن يعملوا في خدمة سادتهم السابقين لمدة عشرة أعوام أخرى، حتى عام 1869م.

4. مراحل العتق الأمريكية

بالانتقال إلى المستعمرات الإسبانية في جنوب أمريكا لا بد من أن نشير، على الفور، إلى أن الصراع من أجل تحرير

العبيد ارتبط هناك بالعملية المناهضة للاستعمار، التي قادت انطلاقاً من فراغ السلطة الذي تسبب فيه الغزو الفرنسي لإسبانيا في بداية القرن التاسع عشر تدريجياً دول أمريكا اللاتينية نحو الاستقلال. كانت الوسائل التي أدت إلى إقرار إلغاء العبودية متنوعة. في مرحلة أولى، في دول مثل فنيزويلا والأرجنتين، كانت العملية تحريراً فعلياً وشملت العبيد الذكور الذين تطوعوا في الحروب ضد إسبانيا وفي مقابل ذلك نالوا حريتهم. كان هناك مساران آخران نحو العتق مرتبطان بقوانين رسمية، أحدهما ذلك المسار الخاص بالعتق الفوري (في الشيلي عام 1823)، الذي حدث حيث لم يكن عدد السكان من العبيد كبيراً من الناحية العددية، والمسار الآخر هو الأكثر انتشاراً والخاص بالعتق التدريجي (بوليفيا وباراغواي وأوروغواي وكولومبيا)، في المناطق التي ظلت العبودية تمثل فيها دعماً للاقتصاد: بهذه الطريقة، وصلت كل دول أمريكا الإسبانية إلى الاستقلال، تقريباً في منتصف القرن التاسع عشر، حيث صدر القانون الخاص بالعتق التدريجي (الذي نص على تعويض المُلاك عن خسائرهم أيضاً).

اختلف مسار الأحداث في المستعمرات التي ظلت تحت السيطرة الإسبانية، مثل بورتريكو وكوبا، التي كانت تعتمد

على القوانين الصادرة في الوطن الأم. مارست إسبانيا، التي كانت -كما أسلفنا- الدولة الأوروبية الأخيرة في إبطال العبودية، أشكالاً متنوعة من العبودية في الأراضي القومية أثناء العصر الحديث. يمكن تفسير هذا التأخير من خلال أسباب ذات طبيعة سياسية واقتصادية. ففي دولة عرفت في النصف الأول من القرن التاسع عشر تناقضات متنوعة بين المتحفظين والمتحررين، كان تشابك المصالح بين الحكومة والطبقة المحظوظة في المستعمرات قوياً. أثر ذلك بوضوح في صناعة القرار، لأن كوبا كانت هي المصدّر الأول لقصب السكر وكان هنا خشية من أن يؤدي أفول العبودية إلى خسرانها. يُضاف إلى هذا أن الجدل الشعبي بشأن تجارة الرقيق والعبودية في إسبانيا كان أقل حيوية من أي مكان آخر، بل ظهر متأخراً أيضاً نظراً إلى أن النصوص الأولى الخاصة بإلغاء العبودية تعود إلى بداية القرن التاسع عشر. نذكر من بين تلك النصوص الموقف الذي اتخذه الجغرافي إيزيدورو دي أنتيلّون إي مارزو، الذي أصبح نائباً في ما بعد، ثم انضم عام 1802 إلى صفوف الداعين إلى الإيقاف الفوري لتجارة الرقيق والقضاء التدريجي على العبودية. قُدِّمت اقتراحات في هذا الشأن إلى الهيئة التشريعية الإسبانية (*Cortes*) في

العقد الأول من القرن التاسع عشر ولكن لم تجد صدى حيث تم اتخاذ إجراءات بشأن تجارة الرقيق فقط في أعقاب قرار مؤتمر فيينا عام 1815م. إلا أن تجارة الرقيق استمرت في المستعمرات بشكل سري، وبدت الإجراءات التي نُفذت بناء على الضغوط الإنجليزية بلا فائدة: بدءاً من المعاهدة الإسبانية البريطانية لعام 1817 إلى اتفاقية عام 1835 التي كانت تعلن إلغاء تجارة الرقيق الإسبانية، وصولاً إلى قانون عام 1845 الذي هدف إلى إقرار عقوبات ضد تجار العبيد ثم المرسوم الملكي لعام 1867 الذي شدد من تلك العقوبات.

كانت أعوام الستينيات والسبعينيات بمثابة فترة التحول، حيث شهدت إصدار الولايات المتحدة قانون إلغاء العبودية ونشاط منظمة الحركة التحريرية داخل البلاد بالإضافة إلى حرب السنوات العشر في كوبا (1868–1878م). قامت بأحد الأدوار الرئيسية في عملية الإلغاء «الجمعية الإسبانية لإلغاء العبودية»، التي أنشئت في مدريد في أبريل عام 1865 بناء على مبادرة من خوليو فيتزكاروندو، مؤسس دورية «المبطِل» (*El ablizionista*) (يوليو 1865). التفت حول هذه الجمعية مجموعة من الحاصلين على العتق، من بينهم سيجيسموندو موريل إي برنديرغاست، كما دعمت

الجدل الشعبي أيضاً من خلال علاقات أقامتها مع فروع لها موجودة في مدن إسبانية أخرى. استأنفت الجمعية عملها، بعد إيقاف أنشطتها خلال فترة حكم رامون ماريا نارفايز إي كامبوس، في أعقاب ثورة عام 1868، التي قادت إلى ميلاد الملكية الدستورية. ساعد صعود رجال إلى الحكم، عملوا في إطار الحركة المناهضة للعبودية، في التوصل إلى العتق أيضاً: وكان الفضل في تحقيق المشروع لرجال ليبراليين مثل موري وفيتزكاروندو ربطوا بين إنهاء العبودية، التي كانت بمثابة مؤسسة بالية وعامل إعاقة اقتصادي، وبين الإصلاح السياسي الداخلي في إسبانيا. صوتت «الهيئة التشريعية الإسبانية» على قانون العتق التدريجي الذي اقترحه موري، الوزير في ذلك الوقت، في يونيو عام 1870 في أعقاب جدل حيوي في البرلمان، مع وجود كثير من المعارضة سواء ممن أرادوا الإلغاء الفوري للعبودية أو ممن رغبوا في الاحتفاظ بها. أعلن القانون حرية كل العبيد المولودين بعد سبتمبر عام 1868 بالإضافة إلى كل من بلغ سن الستين (أي أفراد في سن التقاعد). استطاع البرلمان، على الرغم من المقاومة القوية التي نُظمت داخله وخارجه من مجموعات التيار المحافظ، الوصول إلى قرار للعتق النهائي في ديسمبر 1872، الذي طُبق

في بورتريكو بطريقة تدريجية من خلال إقرار فترة عمل إجبارية تصل إلى ثلاثة أعوام.

تأجل العمل بقانون العتق في كوبا: كانت الجزيرة التي تضم بين 400 ألف و500 ألف من العبيد عام 1868، تنتج 40٪ من السكر العالمي، وكان 65٪ من ذلك الإنتاج يُباع إلى الولايات المتحدة. في النصف الأول من القرن التاسع عشر كانوا مايزالون، بواسطة التحايل على المحاذير العديدة لتجارة العبيد، يستجلبون الآلاف من العبيد الأفارقة الذين يضمون إليهم العبيد الذين يحصلون عليهم من الأسواق الداخلية في جزر الكاريبب. ونظراً إلى زيادة الحاجة إلى الأيدي العاملة، لجأت المزارع إلى أشكال من العمالة الحرة أيضاً (بدءاً من عام 1847 تقدم العمال الصينيون أيضاً للعمل بالعقود). سارعت الثورة الانفصالية في القضاء على العبودية، حيث اشتعلت ثورة في الجزء الشرقي من الجزيرة في ديسمبر 1868، وهي الثورة المعروفة حتى الآن بحرب السنوات العشر. خلال تلك الحرب كسب مُلاكٌ ذوو اتجاهات ليبرالية، مثل كارلوس مانويل دي سيسبيديس، ودّ العبيد والسود والمولّدين. مع نهاية الصراع، في فبراير عام 1878، تم القضاء على نظام العبودية: هرب العديد من العبيد، وتم تحرير الآخرين بضمهم

إلى الجيش. لكن الحكومة الإسبانية أعلنت بناء على ضغوط من مندوبي المزارع الكوبية مساندتها للعتق التدريجي. بدأ ذلك المسار بقانون صادق عليه البرلمان عام 1880، وكان ينص على فترة سيادة مدتها ثمانية أعوام، أصبحت ستة بعد ذلك مقابل مرتب زهيد للعبيد السابقين وأشكال من السيطرة للمُلاك السابقين (كان بيع مزرعة ما، يتضمن أيضاً بيع العبيد السابقين المرتبطين بها).

كانت البرازيل آخر الدول في إلغاء العبودية عام 1888، وهي المستعمرة البرتغالية التي حصلت على استقلالها عام 1822، حيث كانت خلال القرن التاسع عشر أكبر المورّدين للعبيد من أفريقيا: ظل للعبودية ثقل اقتصادي ارتبط، من الناحية المالية، ببريطانيا (كان أرباب المال من آل روتشيلد المصرفيين الرسميين للحكومة البرازيلية، وفي عام 1862 أنشئ المصرف اللندني البرازيلي. قامت البرازيل في البداية نتيجة لضغوط بريطانيا –التي زادت من الإجراءات القمعية بالقبض على السفن العاملة في نقل البضائع البشرية سراً– بتجنّب تجارة السود (4 سبتمبر 1850)، ثم أعقب ذلك إعلان حرية الأبناء القادمين للعبيد (28 سبتمبر 1871)، الذين كان عليهم العمل لدى السادة السابقين حتى سن الواحدة والعشرين. في

غياب حركة قوية مناهضة للعبودية، وبينما استمرت التجارة غير الشرعية وتضاعفت ثورات العبيد، تم إصدار قانون إلغاء العبودية أخيراً، وذلك في أعقاب إجراءات هامشية ونتيجة للإصرار البريطاني أيضاً، بالإضافة إلى «القانون الذهبي» (*Lei Áurea*) الذي وقعته الملكة إيزابيلاّ في 13 مايو 1888م.

حدثت في الولايات المتحدة، كما أسلفنا، الثورة المناهضة للاستعمار التي طالبت بإلغاء العبودية في فترتين مختلفتين. وإذا كانت حرب الاستقلال قد أدت إلى مرحلة ضعفت فيها الحركة المناهضة للعبودية، إلا أن الحركة عادت لتظهر من جديد في مرحلة ما بعد الحرب. في أعقاب إنشاء الجمعية المناهضة للعبودية في فيلادلفيا عام 1775، التي كان بنجامين فرانكلين رئيساً لها، بدأ في الثمانينيات إنشاء جمعيات أخرى في الإقليم كله، في نيويورك وبوسطن وواشنطن. إلا أن العبودية تدعمت من جهات كثيرة: خلّفت ثورة القطن زيادة تصاعدية في الحاجة إلى الأيدي العاملة من العبيد في الجنوب، حيث ازداد عددهم من 900 ألف عام 1800 إلى 4 ملايين في عام 1860 (على عدد إجمالي من السكان يبلغ 23 مليون نسمة، وكان عدد السكان من البيض في ذلك الوقت 6 ملايين نسمة). كان القانون الذي صوت عليه الكونغرس

في 2 مارس 1870 إحدى المراحل المهمة، على الأقل على المستوى التشريعي، وهو القانون الذي بواسطته، تبعاً لما أقره الدستور الفيدرالي، اكتمل إلغاء تجارة السود فعلياً بدءاً من غرّة يناير عام 1808. هذا القانون الذي وقعه جيفرسون، تم التصويت عليه بالأغلبية: كانت الأصوات المؤيدة 113 صوتاً في مجلس النواب مقابل 5 أصوات معارضة، منها ثلاثة تمثل الجنوب واثنان الشمال. لم يعن الإلغاء التوقف الفعلي عن تجارة العبيد، حيث استمر الأمريكان سراً متخفّين وراء أعلام أخرى. أدى القانون، لبعض الأسباب، إلى إبطاء جديد أيضاً في الحركة المناهضة للعبودية، حيث ساد الاقتناع أنه بمجرد إبطال تجارة الرقيق ستتوارى العبودية بطريقة عفوية بفضل إيقاف مصدر الإمداد.

كانت العملية عسيرة في الولايات المتحدة، تعود صعوباتها ليس إلى المصالح الاقتصادية القوية المرتبطة باقتصاد المزارع في الجنوب فقط، ولكن إلى تورط الطبقة الحاكمة الشديد أيضاً حيث كان العديد من أعضاء الكونغرس يمتلكون عبيداً. لم تكّون الولايات المتحدة هيكلاً قوياً له تراثه المتين ولكن كانت مجرد فيدرالية حديثة وهشة مُكوَّنة من المستعمرات السابقة، تحولت إلى ولايات ذات توترات

ملحوظة في الحكم الذاتي. لذلك رأى الكثيرون في الهجوم على العبودية هجوماً على الوحدة. كان العبيد يمثلون في الإطار الأمريكي، بالإضافة إلى ذلك، نسبة مهمة من عدد السكان (مثلوا السدس في عصر الثورة الأمريكية) وكانوا جزءاً مهماً في الهيكل السياسي. كانت توجد أيديولوجية ذات نزعة عنصرية أيضاً وكانت منتشرة بصفة خاصة في الجنوب في مجتمع من البيض تحيط به جماهير من السود (في الألباما وكارولينا الشمالية وفي الميسيسبي، خلال منتصف القرن التاسع عشر، أكثر من 90٪ من هؤلاء كانوا يعيشون في العبودية)، وكان يبدو من المستحيل تغيير طباعهم بواسطة قانون. إذن كانت العبودية «سرطاناً ضخماً» في الجسد الأمريكي[18]. زادت الرغبة في الاحتفاظ بمجتمع موحد يخلو من الاختلافات الحادة في النصف الأول من القرن التاسع عشر على المستوى الفيدرالي: في الجنوب، وباسم النقاء «العنصري»، كانت هناك محاولات لتجنب أي شكل من أشكال اختلاط الأجناس وكانوا يستبعدون أي تحرير يمكن أن يؤدي إلى تكوين طبقة من السود الأحرار. لم يكن هناك وجود لإجراءات مباشرة تتعلق بإعداد تدريجي لعملية العتق،

(18) . W.L. Miller, *Arguing about Slavery*.

بينما كانت هناك تدخلات بإجراءات تهدف إلى حماية حق الملكية: في أعقاب إجراء 1793، منح «قانون العبد الفار» لعام 1850 مطاردي العبيد الحق في تتبعهم أيضاً في الولايات الحرة في الشمال وإعادتهم إلى ملاّكهم بلا أية محاكمة. في عام 1857، صدر حكم من المحكمة العليا، مرتبط بحادث دريد سكوت، أحد العبيد العاملين بالمنازل، طلب عند موت سيده أن يُعتق، لأنه، على الرغم من ميلاده في ولاية تؤيد العبودية، كان مقيماً في إحدى الولايات الحرة- ونص الحكم على ضرورة أن يظل العبد على وضعه حتى وإن كان مقيماً في إقليم يحرر العبيد.

حتى نتمكن من فهْم العملية الطويلة والمأساوية التي قادت إلى العتق علينا أن نفكر في العديد من العناصر، وفي الوقت نفسه، لا بد من أن نشير إلى دول المجموعات المناهضة للعبودية. ففي عام 1816، وبناء على مبادرة مجموعات دينية، ظهرت «الجمعية الاستعمارية الأمريكية»، بهدف نقل السود المحررين إلى أفريقيا تبعاً للنموذج الذي استخدمه الإنجليز عام 1787 في سيراليون، بهدف التقليل من عدد الأفراد الذين يمكن اعتبارهم تهديداً للنظام العام على أرض الوطن. تقوت الحركة الداعية إلى إلغاء العبودية في الثلاثينيات أيضاً في

أعقاب العتق الذي أقرته بريطانيا العظمى عام 1844 (أسس ويليم لويد جاريسون في فيلادلفيا، بالاشتراك مع آخرين «الجمعية الأمريكية المناهضة للعبودية» ليصبحوا أكثر تنظيماً في حمايتهم للعبيد الفارين من الجنوب. على صعيد الصراع البرلماني، لا بد من الإشارة إلى أنه بدءاً من الثلاثينيات وصلت إلى مجلس النواب العديد من الالتماسات التي تقترح الإلغاء الفوري للعبودية أو الإلغاء التدريجي، وقد أثرت في احتدام الجدل في الكونغرس الأمريكي. إن الظهور القوي لشعور مناهض للعبودية في الرأي العام يعود إلى منشورات ذات تأثير عاطفي كبير مثل «كوخ العم توم» عام 1852 للكاتبة هاريت بيتشر ستو، أحد النماذج المشهورة لروايات العبيد. كان دور الانتفاضات التي تتابعت خلال القرن التاسع عشر على قدر كبير من الأهمية، ومن أشهر الانتفاضات تلك المرتبطة باسم جون براون في فرجينيا عام 1859، الذي تحول إلى شهيد شعبي في أعقاب الحكم بإعدامه شنقاً. برز العديد من العبيد الهاربين أيضاً من خلال عملهم في الصراع من أجل العتق، على غرار فريدريك دوغلاس الذي ولد في ماريلاند بعد أن ألف سيرته الذاتية وكان مقدرا له أن يصبح المستشار السياسي لأبراهام لينكولن.

على صعيد آخر، كان التصاعد المستمر للتوترات بين نظامين سياسيين واجتماعيين واقتصاديين مختلفين ذا تأثير عظيم. فقد شهد الشمال، وبالأخص شمال شرق الأطلسي، تطوراً صناعياً كبيراً اعتمد على وجود مجموعة من المقاولين وطبقة متنوعة من العمال (أكثر من مليون في منتصف القرن التاسع عشر)، وكان يُغذي ذلك التطور الهجرات القادمة من أوروبا. وفي الجنوب، كان يسود حكم الأقلية من ملاك المزارع الضخمة المؤيدين للعبودية. كان يمكن لهذا التعايش الاستمرار لو لم يظهر الصراع على المناطق المرتبطة بغزو الغرب. بمجرد أن بدأت الولايات الجديدة في الدخول إلى الاتحاد الفيدرالي حتى ظهرت مشكلة انضمامها هل ستكون من الولايات المناهضة للعبودية أم المؤيدة لها: كانت أهمية ذلك كبيرة جداً على الصعيد السياسي أيضاً، لأن عدد السكان كان له أهمية في التمثيل على أساس البند الخاص بالثلاثة أخماس، كما سبق وذكرنا. في أعقاب «قانون الشمال الغربي» (*Ordinance Northwest*)، الذي أصدره الكونغرس في 13 يوليو 1787، تم منع العبودية في ذلك الإقليم. بين الأعوام 1791 و1819 انضمت إلى الاتحاد أربع ولايات مناهضة للعبودية (فيرمونت وأوهايو وإنديانا وإيلّينوا)

وخمس مؤيدة للعبودية (كنتاكي وتنيسي وميسيسبي وألباما، بالإضافة إلى لويزيانا، التي انتزعتها أمريكا من فرنسا عام 1803). جرى تنظيم المسألة بطرق مختلفة: حيث تعهد الاتحاد من خلال اتفاقية ميسوري لعام 1820 بإلغاء العبودية في شمال الخط المتوازي 36°30'، ومن خلال اتفاقية عام 1850، بمناسبة دخول كاليفورنيا ونيو مكسيكو، تم إحالة المسألة إلى التصويت الشعبي في الدولتين. إذن، من خلال إنشاء نيبراسكا وكانساس عام 1854، تعلق الأمر بتقرير أي من المعايير يجب تطبيقها: في إحدى الحالتين مُنعت العبودية بسبب الموقع الجغرافي للولايات، بينما في الحالة الأخرى كان لا بد من التصويت الشعبي للوصول إلى قرار. في قانون كانساس ونيبراسكا (1854) تم اختيار الحل الثاني الذي حصل على تأييد من الولايات الجنوبية حيث كانت تهدف إلى تطوير المزارع المؤيدة للعبودية، لكنّ ذلك الإجراء كانت له تكاليف مرتفعة جداً: أصبحت كانساس، بصفة خاصة، والمفتوحة أمام سكان المستعمرات من المؤيدين والمناهضين للعبودية، في العامين 1855–1856م، أرضاً لصدامات مستمرة بين المجموعتين.

أصبح الحزب الجمهوري، الذي تكون في عام 1854

والمنقسم في البداية بشأن موضوع العبودية، المتحدثَ الرسميَ باسم مصالح المجموعات المناهضة للعبودية، ومن بين هؤلاء يمكن الإشارة إلى القطاعات الصناعية في الشمال المؤيدة لتشريع يدعو إلى الحماية (الذي كان يرفضه مُلاك الأراضي في الجنوب بسبب أهمية اقتصاد التصدير بالنسبة إليهم) والمهتمة بقوة الأيدي العاملة الحرة غير المتخصصة لأن العبيد السابقين، بمجرد تحريرهم، كان يمكنهم التقدم للعمل في مصانعهم. أدى انتخاب لينكولن الجمهوري في منصب الرئيس عام 1860 إلى اشتداد حدة التوتر الموجود بالفعل بين الاتجاهين في الاتحاد الفيدرالي، حيث كان أحد المؤيدين للإلغاء التدريجي للعبودية. بدأ الاعتراض ضد اختيار رئيس مناهض للعبودية بانفصال كارولينا الجنوبية (ديسمبر عام 1860). اتحدت معها في ما بعد عشر ولايات أخرى في الفترة بين فبراير ومارس عام 1861 (جورجيا، فلوريدا، ألباما، ميسيسبي، لويزيانا، تكساس، وأيضاً فرجينيا وأركانساس وكارولينا الشمالية وتنيسي). نظمت الولايات الإحدى عشرة المنفصلة في الجنوب اتحاداً فيدرالياً مستقلاً بدستور خاص بها، حيث كانت العبودية ممارسة مُعترفا بها علنياً. اندلعت الحرب الأهلية (أو الانفصالية) نتيجة ذلك

بدءاً من أبريل عام 1861. كان صراعاً ذا نتائج وخيمة سقط فيه 600 ألف قتيل، وواجه الشماليون العديد من المصاعب على الصعيد العسكري، بينما كانت هناك مخاوف من أن يحصل الجنوبيون على مساعدة من بريطانيا العظمى ومن فرنسا، التي كانت صناعتهما تعتمد على ما يزوده‍ما به الجنوب من منتجات تعطلت بسبب الحرب. على صعيد السياسة الداخلية، وفي انتظار الانتخابات التالية لعام 1864، كان تقدم الحزب الديمقراطي يثير القلق، حيث أن جزءاً منه كان مؤيداً للاحتفاظ بالعبودية. في هذا الموقف كان هدف لينكولن قبل كل شي هو أن يحافظ على الاتحاد الفيدرالي. وكان «إعلان العتق» (*Emancipation Proclamation*) (الأول من يناير 1863) يسعى إلى تحقيق هذا الغرض وينص على تحرير كل العبيد الموجودين في الولايات الثائرة (ليس في الاتحاد الفيدرالي، الذي بقيت فيه بالفعل ثلاث ولايات مؤيدة للعبودية، ديلاوير وماريلاند وكنتاكي)، وكان يسمح بانضمام العبيد إلى الجيش الفيدرالي (كانت صفوف العبيد الهاربين تزداد وكان لهم دوْرٌ مهم للغاية في الصراع). قُدِّم هذا القانون كإجراء حربي ضروري لقمع ثورة الجنوب، وأشار العديد من الدارسين إلى أن العتق كان نتيجة مشتركة

بين الحرب التي خاضها الرأسماليون في الشمال متحدين مع المزارعين الصغار والعمال، ضد حكم الأقلية الإقطاعية المؤيدة للعبودية في الجنوب: يشبه ثورة رأسمالية أخيرة. يبقى الواقع، بغض النظر عما حدث، أن التوصل إلى العتق في الولايات المتحدة تم من خلال حرب أهلية مأساوية، وهو وضع اختلف عما حدث في المناطق المتنوعة التي سادت فيها إجراءات العتق المتدرّج، على الرغم من أنها لم تتسم جميعها بالسلمية إذا تذكرنا انتفاضات العبيد التي كانت الدافع الأساسي إلى تلك الإجراءات.

عند انتهاء الحرب بانتصار الشماليين (أبريل 1865)، فُرض العتق من خلال التعديل الثالث عشر للدستور الأمريكي (18 ديسمبر 1865)، الذي تبعاً له: «لا يمكن أن يكون هناك وجود للعبودية ولا للخدمة الإجبارية [...] في الولايات المتحدة». لم ينص التعديل على تعويضات للملاك، إذ إنهم كانوا مدانين بالثورة على السلطات الفيدرالية. وبفضل التعديل الرابع عشر، الذي سرى العمل به في يوليو عام 1868، بالرغم من مقاومات الولايات الجانبية، أصبح كل المولودين في الولايات المتحدة، ومنهم العبيد السابقون، مواطنين أمريكيين. وأقر التعديل الخامس عشر (3 فبراير 1870)، في

النهاية، حق التصويت للرجال جميعاً دون أي استثناءات عرقية. إلا أن هذا لم يتضمن، على كل حال، إمكانية مشاركة حقيقية للعبيد السابقين في الاقتراع، ذلك لأن التعديلات من قبل الولايات المتنوعة استغرقت وقتاً طويلاً، إذ أدخلوا في الجنوب بنوداً منها انتفاء الأمية التي كانت تهدف إلى عرقلة حق التصويت أمام السود، الذين ظلوا بالفعل مستبعَدين منه لمدة قرن.

تحقق قمع العبودية بالفعل في أعقاب الحرب الأهلية لكنّ فكرة سمو الجنس الأبيض. لم تغرب على الرغم من الدعم الذي قدمه مكتب «الرجال المُحررين» (1865)، كانت النتيجة مجرد عتق رسمي توافق معه وليس ميلاد مجتمع متكافئ، بل مجرد أشكال من الفصل العنصري وسمت الولايات المتحدة لمدة تربو على القرن. ليست مصادفة إذن أن العام الذي صدر فيه التعديل الثالث عشر للدستور، عام 1865، هو العام نفسه الذي شهد ميلاد «جمعية كو كلوكس كلان» العنصرية التي أسسها في تنيسي ضباط سابقون في الاتحاد الفيدرالي. وإذا كان العبيد السابقون يشكلون في الشمال أيدي عاملة غير مؤهلة وغير معدة للعمل في المصانع، فإن العديد منهم في الجنوب استمروا في العمل بمرتبات في

المزارع مع سادتهم خاضعين لما يسمى بالقوانين السوداء التي سرعان ما صدرت، عام 1865، بهدف الحد من حرية الحركة بالنسبة إليهم. سيمنع التعديل التاسع عشر (1920)، قصر حق التصويت على أساس الجنس، وسيمنح حق الاقتراع للنساء لكن القضاء تماماً على التمييز العنصري السابق والمرتبط بحق التصويت لن يتحقق إلا في عام 1965 ومن خلال «قانون حقوق التصويت» (*Voting Rights Act*).

خاتمة

أشكال جديدة من خضوع البشر

كان الإجراء الذي قاد الغرب إلى القضاء على العبودية في غضون القرن التاسع عشر نتيجة عوامل متنوعة: منها التغيرات الاقتصادية التي تضمنت انتقال سياسات الاستعمار نحو عوالم جديدة، وبصفة خاصة نحو قارة آسيا، حيث كان يمكن العثور على أيد عاملة حرة من الناحية القانونية أجرها ضئيل وتعمل بالتعاقد، ومنها التطورات الحادثة في مسار النزعة التحريرية أيضاً ومن ثم نحو الديمقراطية التي زادت من تناقض وجود عبودية على أسس عرقية، انتقالاً إلى انتشار مخاوف الانتفاضات كما حدث في هاييتي، بالإضافة إلى ظهور طبقة مختارة من أوروبيي المولد أيضاً تتميز بنزعات ذات اتجاهات استقلالية قوية كما حدث في أمريكا الجنوبية. بصفة عامة، وبعيداً عن الأعمال الفردية والحركات المسيحية المشاركة في الصراع من أجل القضاء على العبودية، لا بد من أن نشير إلى الغياب الطويل للإدانات الرسمية من قبل الكنائس.

تميز أفول العبودية في الولايات المتحدة ببداية ما سُمي بالمسألة السوداء وصعوبة التعايش بين البيض والسود على أرض شهدت تواجد الدفعة الأخيرة لأولئك العبيد على مدى حوالي ثلاثة قرون. ولكن، في مناطق أخرى، لم يتضمن الإلغاء، ولادة مجتمع متكافئ على الإطلاق، بل بالأحرى تواجد مجموعات جديدة ذات هويات متباينة: أفراد أحرار من الناحية القانونية ومع ذلك يتمتعون بحرية محدودة جراء خضوعهم لأشكال من العمل الإجباري. نشأت من خلال هذا الأسلوب الأشكال المجددة من الخضوع، وهو ضرب من ضروب الانتقال من العبودية القانونية، المرتبطة –على الأقل نظرياً– بالحماية، إلى عبودية غير قانونية لا تتمتع بأي شكل من أشكال الحماية. لم تكن مصادفة أن رفض مناهضو العبودية على الفور ظهور ذلك الشكل الجديد من العبودية.

فعندما نتحدث اليوم عن أشكال جديدة من العبودية نشير إلى ممارسات تُقيد حريات الأفراد أيضاً من خلال العمل الإجباري. على الرغم من أن تلك الأشكال الجديدة للعبودية التي تنطوي على استغلال الأشخاص منتشرة في جزء كبير من العالم، وموجودة بالفعل في إطار العولمة الاقتصادية، ولم تعدَ تتضمن نقل ملايين من الأفراد من قارة إلى أخرى أو ترتبط

بالضرورة بلون البشرة. لا بد أن نتذكر أن إلغاء العبودية أُقِر في كل مكان تقريباً مع تعويضات للملاك، وهو الأمر الذي يدل على اعتراف ضمني بحق ملكية الإنسان للإنسان. كان إلغاء العبودية يصحبه، منذ العصر الحديث، أداء أشكال من العمل الإجباري من قِبل السابقين أيضاً. فإذا كان تطبيق قانون عام 1794 في المستعمرات مثل غوادلوبا وغويانا لم يترك العبيد السابقين أحراراً في اختيار مهنهم الخاصة، فإن القانون الذي أقره توسان لوفرتير عام 1801 نص على العمل الإجباري (في هاييتي لم يصبح العبيد السابقون مُلاك أراض صغاراً، وكانت صيانة المزارع وإدارتها تتم بوسائل قهرية). هكذا، كانت الإجراءات الخاصة بتنظيم العمل في عالم المستعمرات، التي اتخذتها كل من بريطانيا العظمى وفرنسا في أعقاب إلغاء العبودية في القرن التاسع عشر، تثير الشك في القمع الفعلي للعبيد، إذ تم استبدال العبودية بنظام يتسم بوجود الأيدي العاملة بالعقود الحرة فقط من الناحية الشكلية ولكن الخاضعة لأجر بخس ولظروف عمل ومعيشة لا تختلف كثيراً عما سبق وعاشه العبيد. تلازم العمل الإجباري مع العتق التدريجي في العديد من دول أمريكا الجنوبية الإسبانية سابقاً (في باراغواي، على سبيل المثال، عام 1843). كانت

كوبا نموذجاً مثالياً في هذا الصدد، حيث كانت الكفالة التي على أساسها يتم، إجبارياً، دفع أجور إلى العبيد السابقين تُشكل قناعاً للعبودية. إلا أن العتق في أماكن أخرى، كانت تصحبه عودة المتعاقدين: في الحالة التي يرفض فيها العبيد العمل على أراضي ملاكهم السابقين كان المُلاّك يلجأون إلى العاملين بالأجرة. كان العاملون بالأجرة أحراراً من الناحية القانونية، ولكن من الصعب العثور على اختيارات إرادية إذا فحصنا أسباب هذه الاختيارات. كان العاملون بالعقود عادة أفارقة من حوض الكونغو (آلاف من الأفراد وصلوا إلى المارتينيك وغوادلوبا)، وأشخاصاً وصلوا من الصين ومن ماليزيا ومن أندونيسيا، سمحوا بأن يستمر اقتصاد المزارع في جزر الأنتيل الفرنسية وغويانا البريطانية بمرور الزمن. إلا أن ظروف العمل وظروف استئجارهم كانت مشابهة لتلك التي اختبرها العبيد قبلهم (لم يكن باستطاعة العاملين بالعقود، الذين كانوا يعملون تحت رقابة الملاحظين، إلغاء تلك العقود). من جهة أخرى، حدثت حالات العتق الأخيرة في وقت معاصر لبداية النزعة الاستعمارية في القرن التاسع عشر، وليس مصادفة أن تتفق نهاية العبودية الأطلسية زمنياً مع مؤتمر برلين (1885م)، الذي ألزم أعضاءه بالمساهمة

في القضاء على تجارة الرقيق وعلى العبودية، وفي الوقت نفسه في تنظيم التقسيم الاستعماري لأفريقيا حيث ستتحول الحركة المناهضة للعبودية إلى أداة لتبرير الهيمنة الجديدة: عنصر مهم لدعمِ النزعة الإمبريالية الجديدة.

الترتيب الزمني للأحداث

1415م باحتلال سبتة المغربية يبدأ الاستكشاف البرتغالي لأفريقيا.

1441–1443 إدخال العبيد الذين تم جلبهم من غرب أفريقيا إلى البرتغال.

1452 المرسوم البابوي «أثناء تواجد الأعداء» (*Dum Diversas*) الذي أصدره نيكولاس الخامس يمنح البرتغال سلطة تحويل «الشرقيين الوثنيين، وغير المؤمنين الآخرين أعداء المسيح» إلى عبيد.

1453 الاستيلاء التركي على القسطنطينية يغلق منافذ النقل البحري الأوروبي باتجاه الشرق.

1454 تزكية المرسوم البابوي «الحبر الروماني» (*Romanus pontifex*) الصادر عن نيكولاس الخامس لتجارة العبيد البرتغالية على امتداد سواحل أفريقيا الغربية.

بدأ البرتغاليون خلال منتصف القرن زراعة قصب السكر في ماديرا وتشغيل العبيد. كما تم توسيعها في ما بعد لتشمل البرتغال (أجارفي) وإسبانيا (بلنسية ومالقة)، والساحل الغربي لأفريقيا (ساو تومي).

1492 وصول الإسبان إلى هيسبانيولا.

1494 توقيع اتفاقية توردیسيلاّس بإشراف البابا إسكندر السادس، استناداً إلى المرسوم البابوي «من بين الأعمال الأخرى» (*Inter caetera*) (1493). أقرت الاتفاقية التقسيم الاستعماري بين إسبانيا والبرتغال للأراضي الواقعة غرب وشرق الخط التخيّلي، على التوالي، الذي يمر من قطب إلى آخر غرب الرأس الأخضر.

1502 تم جلب العبيد إلى هيسبانيولا عبر رحلات كولومبوس المتتالية، إذ بدأت منذ العام 1517 زراعة قصب السكر، لتمتدّ إلى مناطق أخرى، وخاصة إلى كوبا.

1518 كارلوس الخامس يسمح لأول شخص من فلامنغو، بالمتاجرة بالزنوج، وذلك بنقل عبيد سود إلى أمريكا الإسبانية.

1522 اتخاذ الحاكم نيكولاس دي أوفاندو إجراءات خاصة بالعبيد (وخاصة لقمع محاولات الفرار) في هيسبانيولا.

1530 وصول البرتغاليين إلى البرازيل حيث بدأوا منذ منتصف القرن زراعة قصب السكر.

1537م اعتراف المرسوم البابوي «السمو الإلهي» (*Sublimis Deus*)، الصادر عن بولس الثالث بالكرامة الإنسانية للهنود الحمر الأمريكيين، كما أدان تحويلهم إلى عبيد.

1542 استهداف «القوانين الجديدة» (*Nuevas leyes*) إصلاح الحكم في المستعمرات الإسبانية في أمريكا.

1550 عقد المناظرة حول طبيعة الهنود الحمر بين الراهب الدومينيكاني بارتولومي دي لاس كاساس والفيلسوف خوان دو سيبولفيدا، في فالاندوليد بقشتالة.

1567 حكم صادر عن محكمة في إنجلترا يصرح أن الأرض الإنجليزية تُحرر ولا تسمح بالعبودية على أراضي الوطن.

1571 وصول شحنة من العبيد السود من أفريقيا إلى ميناء بوردو. فرض البرلمان المحلي تحريرهم، مستنداً إلى الأمر الملكي الذي أصدره لويس العاشر عام 1315م الذي ينص على أن الأرض الفرنسية تُحرر.

1596 في ميدلبرغ، في المقاطعات المتحدة، لم يحصل أحد التجار على إذن ببيع العبيد في الولايات الإقليمية. في أعقاب ذلك أصدرت الدويلات الكبرى منعاً في

كافة الأراضي الهولندية.

1619 الإنجليز يدخلون أول العبيد السود إلى المستعمرة الأمريكية فرجينيا.

1621 إنشاء شركات غرب بلاد الهند (*West–Indische Compagnie*) في المقاطعات المتحدة، التي أدارت لفترة توريد العبيد إلى المستعمرات الإسبانية.

1626 الفرنسيون يُدخِلون رسمياً عبيداً سوداً إلى جزيرة سان كريستوف.

1635 في فرنسا، وبناء على مبادرة من ريشيليو، أنشئت شركة الجُزر الأمريكية، التي تولت نقل البيض العاملين بعقود في البداية، لتستعيض عنهم بالعبيد السود لاحقا.

1639 جدد المرسوم البابوي «ما أوكل إلينا» (*Commissum nobis*) لأوربانوس الثامن إدانته لاستعباد الهنود الحمر (السكان الأصليين) في أمريكا.

في المستعمرات الإنجليزية في أمريكا بدأت المجامع المحلية من منتصف القرن إجراءات تهدف إلى إرساء وضع اجتماعي للأشخاص المختلفين عن أولئك الموجودين في إنجلترا.

1662 إسبانيا تمنح عقد «إدخال الزنوج» إلى شركات تجارية فرنسية.

1664م في فرنسا كولبير يؤسس شركة الهند الغربية لتنسيق التجارة في الأنتيل.

1667 اعتراف البرلمان الإنجليزي، من خلال إقرار المعاملة القاسية للعبيد السود في المزارع، بشرعية العبودية الأفريقية.

1670 سماح مجلس الدولة في فرنسا بالعبودية وبالمتاجرة بالعبيد السود في المستعمرات الأمريكية.

1672 التاج الإنجليزي يؤسس «الشركة الملكية الأفريقية» (*Royal African Company*)، ويكلفها بمهام إدخال العبيد إلى مستعمرات العالم الجديد.

1685 صدور «القانون الأسود» (*Code noir*) لينظم حياة العبيد والأحرار في جزر الأنتيل الفرنسية.

1705 صدور القانون الأول للعبيد (*Slaves code*)، في فرجينيا الذي بات نموذجاً لما سنّ من قوانين في مستعمرات أمريكية أخرى.

1713 انتقال امتياز احتكار إدخال الزنوج (*asiento de negros*) من فرنسا إلى بريطانيا العظمى، التي خرجت

منتصرة في الصراع، في نهاية حرب الخلافة الإسبانية، بناء على اتفاقية أوتريخت.

1716 سماح مرسوم ملكي بإدخال العبيد المستقدَمين من المستعمرات إلى فرنسا، يتسبب في أول خرق لمبدأ الأرض الفرنسية تُحرّر: احتفظ العبيد بوضعهم الاجتماعي كعبيد في الوطن الأم أيضاً.

1732 إيليهو كولمان ينشر في بوسطن «تقريراً ضد الممارسة المسيحية لتحويل البشر إلى عبيد»، يعدّ بين النصوص الأولى المناهضة للعبودية من إعداد الكويكرز.

1738 في فرنسا، دعَمَ إجراء ملكي محتوى مرسوم 1716، كما منع الزواج بين العبيد وجعل عتقهم أكثر صعوبة.

1741 السماح بالمتاجرة بالزنوج في كل موانئ فرنسا.

جدد المرسوم البابوي «الرعوية الشاملة» (*Immensa pastorum*) الصادر عن بندكتوس الرابع عشر التعليمات السابقة المناهضة لاستعباد الهنود الحمر.

1748 نشر مونتسكيو «روح القوانين»، الذي أشار فيه إلى مستقبل المبادئ النظرية للنزعة المناهضة للعبودية.

1751–1765 «الموسوعة» تساهم في إطلاق الجدل حول العبودية في فرنسا وأوروبا.

1753م الواعظ المتجول جون وولمان ينشر في الولايات المتحدة العمل المناهض للعبودية: «بعض الاعتبارات بشأن الاحتفاظ بالعبيد الزنوج».

في بنسلفانيا يعلن الاجتماع السنوي لفيلادلفيا أن العبودية خطيئة. في أعقاب ذلك ببضع سنين تطرد جمعية الكويكرز من صفوفها الأعضاء المتورطين في تجارة الرقيق السود.

1756–1763 مع نهاية حرب الأعوام السبعة (التي بدأت عام 1756) تفقد فرنسا جزءاً كبيراً من مستعمراتها في أمريكا.

1761 في البرتغال، أثناء تولي المرْكيز بومبال الوزارة، مُنع العبيد السود من دخول الوطن الأم، بهدف تجنب انتقال الأيدي العاملة من مستعمرة البرازيل.

1762 نشر أنطوني بنزت الهوغوني وعضو جمعية الكويكرز في الولايات المتحدة، العمل المناهض للعبودية: «تقرير وجيز عن ذلك الجزء الأفريقي الذي يسكنه الزنوج».

1768–1783 فشل الحكومة الإسبانية في إدخال مجموعة من القوانين مستوحاة من «القانون الأسود الفرنسي» إلى

المستعمرات الأمريكية.

1769 في إطار «حركة اليقظة العظمى»، قام المناهض للعبودية غراندفيل شارب بنشر كتابه: «عرض لتيار الحيف الخطير الذي يقرّ بالملكية الشخصية للأفراد في إنجلترا».

1770 صدور النسخة الأولى من مؤلف الأب راينال: «التاريخ الفلسفي والسياسي لمستعمرات الأوروبيين وتجارتهم في الهندين»، تثير جدلاً حول العبودية في فرنسا وأوروبا.

1771 رواية «عام 2440» التي ألفها لوي–سيباستيان ميرسيي تتضمن إدانة صريحة للعبودية.

1772 في إنجلترا، مثل الحكم الذي أقره القاضي ويليام موراي بشأن حرية العبد جيمس سومارست، خطوة هامة إلى حركة العتق الإنجليزية، رغم أنه لم يضمن إنهاء للعبودية.

1773 في البرتغال، وفي محاولة للحد من الانتهاكات الجنسية من قبل المُلاك، تقرر عتق الأبناء الذين يتحدرون من علاقات بين السادة والإماء.

1774 الإصلاحي جون ويسلي المناهض للعبودية ينشر

كتابه: «تأملات في العبودية».

1775 تأسيس «الجمعية الداعية لإلغاء العبودية»، في فيلادلفيا، وهي أولى الجمعيات المناهضة للعبودية في الغرب. في العقود التالية ظهرت جمعيات أخرى في نيويورك (1783) وفي بوسطن (1785).

في بداية حرب الاستقلال الأمريكية، واستناداً إلى إعلان اللورد دونمور حاكم فرجينيا، تم عتق العبيد المنضمين إلى الجيش البريطاني.

1776م إعلان الولايات المتحدة استقلالها عن بريطانيا.

آدم سميث يشير في مؤلفه: «ثروة الأمم» إلى القيمة غير الاقتصادية للعبودية.

1777 المجلس التشريعي في فيرمونت ومساشوستس في الولايات المتحدة يصدر قرار الإلغاء التدريجي للعبودية.

منع السود والملونين (من الأحرار والعبيد) من دخول فرنسا، استناداً إلى المرسوم الملكي «من أجلِ شرطة السود»، وهو يُعد التشريع الفرنسي الأول الصادر على أسس عرقية.

1779 مجلس نيويورك يقرّ الإلغاء التدريجي للعبودية.

1780 تبني بنسلفانيا قانوناً للعتق التدريجي للعبيد.

1781 في «تأملات حول عبودية الزنوج» يدين كوندورسي العبودية مقترحاً إلغاءها التدريجي.

1782 تطبيق إجراء يمنع السود القادمين من المستعمرات من الإقامة في فرنسا، بهذا تم تجاوز التطبيع المنصوص عليه في «القانون الأسود».

1783—1784 إقرار الإلغاء التدريجي للعبودية في نيوهامشير وكونكتيكوت ورود أيلند.

1786 في إطار «حركة اليقظة العظمى»، ينشر توماس كلاركسون في لندن وفيلادلفيا «رسالة حول العبودية والمتاجرة بالجنس البشري، وخاصة بالأفارقة»، وهي النسخة الإنجليزية من العمل المناهض للعبودية الصادر باللاتينية عام 1785.

1787 تأسيس «جمعية من أجل إلغاء المتاجرة بالرقيق في لندن»، وهي الجمعية الأوروبية الأولى المناهضة للعبودية.

اعتراف الدستور الجاري العمل به في الولايات المتحدة ضمنياً، بوجود العبودية على الأراضي القومية، في أعقاب الثورة ضد الوطن الأم، وتأجيل أي قرار بهذا

الصدد إلى عام 1808.

1788 تأسيس «جمعية أصدقاء السود» في باريس، وهي جمعية مؤيدة لقمع تجارة الرقيق وتدعو إلى الإلغاء التدريجي للعبودية.

دفاعاً عن العبودية ينشر بيار فيكتور مالوي كتاب «ذكريات حول عبودية الزنوج».

1789م

31 مايو صدور تعليمات تهدف إلى تنظيم العلاقات بين العبيد والأحرار، تلقى مقاومة متفرقة في أرجاء المستعمرات الإسبانية. سيتم العمل بتلك التعليمات في ما بعد، مع بعض التعديلات، في بورتريكو (1826 – 1872) وكوبا (1823– 1886م) فقط.

20 أغسطس إنشاء نادي فندق ماسياك في باريس، المعبّر عن مصالح أنصار استمرار العبودية في العالم الاستعماري.

26 أغسطس مصادقة المجلس الوطني التأسيسي في فرنسا، أثناء الثورة، على إعلان حقوق الإنسان والمواطن، الذي نصَّ على أن الحرية من بين الحقوق «الطبيعية والبديهية» للإنسان.

29 أغسطس عقد الاجتماع الأول للرجال الأحرار من الملونين في باريس الذي طالب بالمساواة في الحقوق مع البيض.

1791

15 مايو اعتراف المجلس الوطني التأسيسي في فرنسا بحق المواطنة للملونين المولودين من أبوين من الأحرار. لم يطبق هذا القرار في سانتو دومينغو وتم إبطاله في شهر سبتمبر.

22–23 أغسطس اندلاع انتفاضة العبيد في المستعمرة الفرنسية سانتو دومينغو.

1792 في الدنمارك، نصَّ القانون الأوروبي الأول على تنفيذ إلغاء تجارة الرقيق على مراحل تمتد إلى عشرة أعوام، بحيث يجري العمل به بدءاً من يناير 1803.

في فرنسا، في الرابع من أبريل، أقر المجلس الباريسي المساواة في الحقوق بين البيض والملونين الأحرار، وأرسل إلى سانتو دومينغو مفوضين مكلفين بتطبيق القرار.

1793م في الولايات المتحدة، نصَّ «قانون العبد الفار» على أن فرار العبد يمثل جريمة فيدرالية.

في المستعمرة الفرنسية سانتو دومينغو، أصدر المفوضون الموفدون من فرنسا لإخماد الانتفاضة قرارا بإلغاء العبودية في الجزيرة.

1794 أقر المجلس الباريسي عتق العبيد في كافة المستعمرات الفرنسية دون أن ينص على تعويضات للمُلاك.

1801 في سانتو دومينغو، أعلن توسان لوفرتير، قائد الثورة المناهضة للعبودية، دستورا. كما أرسل نابليون بونابرت جيشاً لصدّ نزعات الاستقلال في الجزيرة.

1802 نابليون يُعيد العبودية مرة أخرى، تلا ذلك إلغاء قرار 4 أبريل 1792، مع حظر دخول الملونين إلى فرنسا.

1803 إلغاء العبودية في نيوجيرسي.

1804 جزيرة سانتو دومينغو تعلن الاستقلال وتتخذ اسم المملكة الكاريبية السابقة هاييتي.

1806 البرلمان البريطاني يلغي تجارة الرقيق في المستعمرات التي باتت تابعة له، ومن بينها الهولندية سابقاً.

1807

2 مارس منع الكونغرس في الولايات المتحدة الأمريكية تجارة العبيد بموجب قانون يسري مفعوله من أول يناير 1808.

25 مارس البرلمان البريطاني يلغي تجارة العبيد بدءاً من أول يناير 1808.

1814 في المملكة الهولندية حديثة النشأة، تم إعلان المتاجرة بالرقيق تجارة غير شرعية في موانئ الوطن الأم.

1815 التزام الدول الأوروبية (بريطانيا وفرنسا والنمسا وروسيا وبروسيا والسويد والبرتغال)، بالإضافة إلى حاضرة الفاتيكان، في مؤتمر فيينا، بإعلان مشترك يلغي تجارة الرقيق السود. في العقود التالية قامت كل من إسبانيا والبرتغال، وبالتالي البرازيل أيضا (بعد الاستقلال عام 1822) وفرنسا –من خلال اتفاقيات ومباحثات مع بريطانيا العظمى– بتجديد ذلك الالتزام.

1816 تأسست في واشنطن «جمعية الاستعمار الأمريكية» التي انشغلت بمهام إعادة العبيد السود السابقين إلى أفريقيا.

1818 نصت اتفاقية إنجليزية–هولندية على إنشاء دستور المحاكم المشتركة الخاصة بقضايا الزنوج، وعلى تنظيم فيالق بحرية لمحاربة تجارة الرقيق السرية في أعقاب مؤتمر فيينا. في فرنسا، ومن خلال أمر ملكي،

كُلّفت فرقة بحرية أيضاً بهذا الغرض.

1820 أقرت اتفاقية ميسوري، في الولايات المتحدة الأمريكية، إلغاء العبودية في الشمال بين الخطين المتوازيين 36°30'.

1821 إنشاء جمعية الأخلاق المسيحية في باريس، التي نشطت بهدف إلغاء تجارة الرقيق وتحسين معاملتهم.

1822 بناءً على مبادرة من «جمعية الاستعمار الأمريكية»، أنشئت ليبيريا، حيث كان يُنقل إليها العبيد السابقون من الولايات المتحدة.

1823م في أمريكا اللاتينية وأثناء عمليات التحرر من الاستعمار الإسباني، تم إعلان انتهاء العبودية في: الشيلي (1823)، المكسيك (1829)، بوليفيا (1831)، باراغواي وأوروغواي (1842)، كولومبيا (1851)، الأرجنتين (1853)، فنيزويلا (1854)، البيرو (1855م).

تأسست في لندن «جمعية لندن للتقليل والإلغاء التدريجي للعبودية على الأراضي البريطانية».

1831 في فرنسا، وفي أعقاب سلسلة من الإجراءات الجانبية، تم القضاء نهائياً على تجارة الرقيق.

1833 إلغاء العبودية في بريطانيا، مع النص على أشكال من

التعويض للمُلاك، وفرض فترة تدريب على العمل للعبيد السابقين.

تأسست في فيلادلفيا «الجمعية الأمريكية لمناهضة العبودية».

1834 تأسست في باريس «الجمعية الفرنسية لإلغاء العبودية».

1836 البرتغال يصدر قراراً يمنع تجارة الرقيق.

1839 البابا غريغوريوس السادس عشر يدين من خلال خطاب «في السمو الرسولي» (*In supremo*) تجارة العبيد والعبودية في أفريقيا أيضاً.

إنشاء «الجمعية البريطانية والأجنبية لمناهضة العبودية» في لندن، التي أصبحت عام 1909 «الجمعية الدولية لمناهضة العبودية»، وما زالت ناشطة حتى اليوم.

1840–1843 انعقاد المؤتَمرين العالميين لمناهضة العبودية الأول والثاني في لندن.

1848 فرنسا تلغي الحكومة المؤقتة التي أقامتها ثورة العبيد، وتنص على تعويضات للملاك السابقين وتقترح العمل بالعقود. في الفترة ما بين 1846 و1848م قامت كل من الدنمارك والسويد بإلغاء العبودية.

1850 صدّ تجارة الرقيق في البرازيل.

بمناسبة انضمام كاليفورنيا ونيومكسيكو للنظام الفيدرالي في الولايات المتحدة، نصت ما يُطلق عليها بـ«اتفاقية 1850» على أن القرار بشأن وضعهما بين الدول المناهضة للعبودية أو المؤيدة لها سيكون على أساس التصويت الشعبي.

سمح قانون العبد الفار في الولايات المتحدة لمطاردي العبيد الفارين بحق ملاحقتهم في الولايات المناهضة للعبودية في الشمال أيضا حتى إعادتهم إلى مُلاكهم ودون أية محاكمة.

1854 مع صدور قانون كانساس ونيبراسكا، وفي أعقاب الجدل المحتدم في الكونغرس، تم إقرار اختيار التصويت الشعبي بشأن انضمام الولايتين (إلى الشق المناهض للعبودية أو إلى ذلك المؤيد لها)، ما أثار توترات وصدامات بين الجبهتين.

1857 أقر حكم المحكمة العليا في الولايات المتحدة، المتعلق بحادث العبد دريد سكوت (*Dred Scott*)، بأن العبد يبقى على ما عليه حتى لو كان يقطن في ولاية حرة.

1859 إلغاء العبودية في البرتغال، مع إلزام المعتقين بخدمة

ملاّكهم السابقين مدة عشر سنوات إضافية.

1860 أثار انتخاب الجمهوري أبراهام لينكولن، مؤيد الإلغاء التدريجي للعبودية في الولايات المتحدة، رئيساً، انشقاقاً في إحدى عشرة ولاية في الجنوب نظمت نفسها في اتحاد جامع.

1861—1865 اندلاع الحرب الأهلية الأمريكية.

1863م نصّ إعلان العتق الذي أصدره لينكولن، على تحرير كافة العبيد الموجودين في الولايات المتحدة.

إلغاء العبودية في هولندا.

1865 مع انتهاء الحرب الأهلية الأمريكية وتعديل الدستور الثالث عشر، تم إقرار عتق العبيد في الولايات المتحدة بلا تعويض.

في إسبانيا، وبناء على مبادرة من فيتزكاروندو، تأسست «الجمعية الإسبانية المناهضة للعبودية».

1866 منحَ التعديلُ الرابع عشر للدستور الأمريكي حقَ المواطنة لكافة المولودين في الولايات المتحدة، بمن فيهم العبيد السابقين.

1867 صدور قانون جديد في إسبانيا، في أعقاب قانون عام 1845، يمنع المتاجرة بالعبيد السود.

1868–1878 أثناء حرب السنوات العشر في كوبا حصل العبيد المشاركون في الصراع على العتق.

1869 التوصل إلى الحظر النهائي للعبودية في البرتغال.

1870 موافقة الهيئة التشريعية الإسبانية على قانون الوزير موري، الذي ينص على العتق التدريجي للعبيد.

امتد حق التصويت، على إثر التعديل الخامس عشر للدستور الأمريكي، ليشمل الجميع، بمن فيهم العبيد السابقون، سعياً إلى القضاء على التمييز العرقي. إلا أن عديد الولايات وضعت عراقيل هدفت إلى منع الاقتراع الفعلي (سيتم إلغاؤها بقانون حق التصويت عام 1965).

1872 تطبيق قانون موري في بورتريكو.

1880 البرلمان الإسباني يصوّت على قانون العتق التدريجي للعبيد في كوبا، الذي ينص على نظام كفالة مدته ثمانية أعوام.

1885 تجديد منع ممارسة تجارة العبيد والدعوة إلى الالتزام بإيقافها في مؤتمر برلين.

1886 إسبانيا تضع حدّا للعبودية في كوبا من خلال إلغاء العمل بقانون الكفالة عامين قبل المدة المقررة.

1888م البرازيل آخر دولة تقرّ عتق العبيد.

الخطاب الكنسي العام للبابا ليون الثالث عشر «بين الكثيرين» (*In plurimis*) يمتدح الحكومة البرازيلية على حظرها العبودية ويذكّر بالدور التاريخي (المزعوم) الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية في مناهضة تلك الممارسة.

مسرد المراجع

مع تعذّر توفير مسرد كامل للأعمال العديدة التي عالجت هذا الموضوع، نقدم هنا مرشداً مفيداً للتعمق في المشكلات العامة التي واجهها الكتاب. (في ما يتعلق بالكتب الأجنبية سيتم ذكر الترجمة الإيطالية لها في حال وجودها، وسأذكر بين هلالين مكان وتاريخ الطبعة الأصلية).

المراجع العامة:

M. Malowist, *La schiavitù nel Medioevo e nell'età moderna,* Esi, Napoli 1987.

P. Manning, *Slave Trades, 1500-1800. Globalization of Forced Labour*, Variorum, Aldershot 1996.

R. Blackburn, *The Making of New World Slavery from the Baroque to the Modern*, 1492-1800, Verso, London-New York 1987.

S. Drescher, S.L. Engerman, *A Historical Guide to World Slavery*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998.

P. Haudrière, F. Vergès, *De l'esclave au citoyen*, Gallimard, Paris 1998.

M. Métoudi, J.P Thomas, *Abolir l'esclavage*, Gallimard, Paris 1998.

S. Drescher, From Slavery to Freedom. *Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, Basingstoke, London 1999.

P. Castagneto, *Schiavi antichi e moderni*, Carocci, Roma 2001.

S. Engerman, S. Drescher, R. Pasquette, Slavery, Oxford Univeristy Press, New York 2001.

B. Guigue, *Les raisons de l'esclavage*, L'Harmattan,

Paris 2001.

Y. Benot, *La modernité de l'esclavage. Essai sur la servitude au coeur du capitalisme*, la Découverte, Paris 2003.

B. D. Davis, *Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford Univeristy Press, New York 2006.

M. Doringy, B. Gainot, *Atlas des esclavages*, Éditions Autrement, Paris 2006.

J. Walvin, *Atlas of Slavery*, Pearson Longman, Harlow 2006.

O. Pétré-Grenouilleau, *L'histoire de l'esclavage*, Plon, Paris 2008.

O. Patterson, *Slavery and Social Death. A comparative Study*, Harvard Univeristy
Press, Cambridge (Mass.)-London 1982.

N.Z. Davis, *La storia al cinema. La schiavitù sullo schermo da Kubrick a Spielberg*, Viella, Roma 2007 (Cambridge, Mass. 2000).

مراجع المقدمة

يمكن الاطلاع على خطاب البابا يوحنا بولس الثاني، أثناء زيارته إلى «منزل العبيد» (جزيرة غوري، السنغال، 22 فبراير

1992) على الرابط:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1992/february/documents/hf_jp-ii_spe_19920222_maison-esclaves_it. html.

بشأن النقاشات الحديثة حول النزعة الاستعمارية والعبودية، وبين السياسة والتاريخ في العالم الفرنسي، يمكن الاطلاع على:

C. Palmiste, *La Francia e la schiavitù: storia, memoria e politica, in "Passato e presente*", XXIV, 69, pp. 99-104.

A. Tuccillo, *Schiavi, colonie, rivoluzioni. Note in margine a due traduzioni recenti*, in "Studi storici", 49, 2008, 1, pp. 109-133.

وهو المؤلَّف الذي يستعيد الحوار حول كتاب أ. بيتري غرينويو:

O. Pétré-Grenouilleau, *La tratta degli schiavi, Saggio di storia globale*, Il Mulino, Bologna 2006 (Paris 2004).

– عن الحالة البريطانية:

G. Turi, *Orgoglio e dispiacere. La Gran Bretagna e la tratta degli schiavi*, in "Passato e presente", XXV, 2007, 72, pp. 5-18.

- الكتاب المذكور لـ: س. بيبودي وهو التالي:

S. Peabody, *"there Are No Slaves in France". The Political Culture of Race and Slavery in the Ancient Régime*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996.

مراجع الفصل الأول: من العبودية القديمة إلى العبودية الحديثة

نذكر عملين كلاسيكيين بشأن العبودية القديمة:

H.A. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, Laffont, Paris 1988 (1ed. 1847)

M.I. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Roma-Bari 1981 (New York 1980), 83.

يمكن الاطلاع أيضاً على:

E. Ciccotti, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, 2. Voll., Laterza, Roma-Bari 1977.

عن التحول نحو الإقطاع انظر:

P. Bonnassie, *From Slavery to Feudalism in South-Western Europe*, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge-Paris 1991.

M. Bloch, *La società feudale*, Einaudi, Torino 1999 (Paris 1939-1940)

G. Duby, *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1978 (Paris 1973).

بالنسبة للسياق الإيطالي:

G. Albertoni, L. Provero, *Il feudalesimo in Italia*, Carocci, Roma 2003.

عن فترة العصور الوسطى:

C. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, 2 voll.: vol. I, De Temple, Brugge 1955; vol. II, Drukkerij Universa Te Wetteren, op Houtvrij Velijn, Gent 1977.

حول أصول وتطور تجارة الرقيق الأطلسية:

Blackburn, *The Making of New World Slavery cit.*

H. Thomas, *The slave Trade, The History of the Altantic Slave Trade*, 1440-1870, Picador, London 1997.

H. S. Klein, *The Atlantic Slave Trade*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

J. Beiber, *Plantation Societies in the Era of European Expansion*, Variorum, Aldershot 1997.

حول زراعة قصب السكر راجع:

S. W. Mintz, *Storia dello zucchero. Tra politica e cultura*, Einaudi, Torino 1990 (New York 1985).

عن النزعة الاستعمارية الإسبانية:

L. N. McAlister, *Dalla scoperta alla conquista. Spagna e Portogallo nel Nuovo Mondo*, 1492-1700, Il Mulino, Bologna 1986 (Minneapolis 1984).

حول تراجع عدد السكان الهنود، انظر:

M. Livi Bacci, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Il Mulino, Bologna 2005.

حول العبودية في المستعمرات الإسبانية الأولى:

C. Bernand, *Negros, esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Fundación Histórica Tavera, Madrid 2001[2].

J. L. Cortés López, *Esclavo y colono. Introducción y sociología de los negroafricanos en la América española del siglo XVI*, Editiones Universidad de Salamanca, Salamanca 2004.

J. Andrés-Gallego, *La esclavitud en la América española,* Encuentro Ediciones, Madrid 2005.

مراجع عامة، حول ثقافة السود في أمريكا، وحول أشكال المقاومة التي قاموا بها:

R. Bastide, *Le Americhe nere. Le culture africane nel Nuovo Mondo*, Sansoni, Firenze, 1970 (Paris 1967).

حول القديس بنديتّو المورو:

G. Fiume, M. Modica, *San Benedetto il Moro.*

Santità, agiografia e primi processi di canonizzazione, Città di Palermo, Assessorato alla Cultura, Biblioteca comunale, Palermo 1998.

G. Fiume, *Il santo e la città. San Benedetto il Moro. Devozioni, culti, strategie di età moderna*, Marsilio, Venezia 1999.

حول العبودية في شبه الجزيرة الإيبيرية (ولكن مع التركيز سواء على السود أو على الموريسكيين):

B.Ares Queija, A Stella, *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Consejo superior de investigaciones cieníficas, Sevilla 2000.

A. Stella, *Histoires d'esclaves dans la peninsule ibérique*, Éditions de l'École des hautes etudes en sciences socials, Paris 2000.

مراجع عن إسبانيا:

A. Franco Silva, *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*, Diputación provincial de Sevilla, Sevilla 1979.

J.L. Cortés López, *Los origenes de la sclavitud negrna en Espaňa*, Mundo negro-Ediciones Universidad de Salamanca, Madrid Salamanca 1986.

Id., *La esclavitud negra en la Espaňa peninsudar del siglo XVI*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989.

A. Franco Silva, *La esclavitud en Andalucía 1450-1550*, Universidad de Granada, Granada 1992.

A. Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*, Género, raza y religión, Universidad de Granada, Granada 2000.

مراجع عن البرتغال:

A.C de C.M. Saunders, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*, Cambridge University Press, Cambridge-London 1982.

الذي اقتبس منه قول كليوناردو في الصفحة الأولى.

J. Fonseca, *Escravos no sul de Portugal, Séculos XVI-XVII*, Editora Vulgata, Lisboa 2002;

J. Pedro Marques, *Portugal e a escravatura dos africanos*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa 2004.

مرجع عام عن أوروبا:

T.F. Earle, K.J.P Lowe, *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

مراجع الفصل الثاني: حقبة تجار الزنوج

حول تجارة الرقيق، وبالإضافة إلى النصوص التي سبق

ذكرها:

S. Daget, *La traite des noirs. Bastilles négrières et velléités abolitionnistes*, Ouest-France, Rennes 1990.

J. Meyer, *Schiavi e negrieri. La grande tratta*, Electa, Torino 1996 (Paris 1986).

O. Pétré-Grenouilleau, *La traite des noirs*, Puf, Paris 1998.

عن المقاطعات المتحدة:

J. M. Postma, *The Dutch in the Atlantic Slave Trade, 1600-1815*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

P. Emmer, *The Dutch in the Atlantic Economy, 1580-1880*. Trade, Slavery and Emancipation, Ashgate, Aldershot 1998.

عن إنجلترا:

D. Eltis, *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*, Oxford University Press, Oxford-New York 1987.

عن فرنسا:

J. Mettas, *Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIII*è siècle, 2 voll, a cura di S. e M. Daget, Société française d'histoire d'outre-mer, Paris 1978-1984.

نماذج للموانئ الخاصة بالزنوج:

É. Saugera, *Bordeaux port négrier. Chronologie, économie, idéologie, XVIIè-XIXè siècle*, Karthala, Paris, 1995.

O. Pétré-Grenouilleau, *Nantes au temps de la traite des noirs*, Hachette Littératures, Paris 2007 (er 1 ed. 1998).

حول بريستول:

M. Dresser, *Slavery Obscured. The Social History of the Slave Trade in an English Provincial Port*, Continuum, London-New york 2001.

عن أميرَيْ كالابار:

R. J. Sparks, *The Two Princes of Calabar, An Eighteenth-Century Atlantic Odyssey*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2004.

عمل كلاسيكي عن تجارة الرقيق والتطور الاقتصادي:

E. Williams, *Capitalismo e schiavitù*, Laterza, Bari 1971 (Chapel Hill 1944).

تم التعرض إلى المسألة في كل الكتب تقريباً المخصصة لتجارة الرقيق. ويمكن الاطلاع، من أجل الإحاطة بتفسيرين متناقضين، على سبيل الذكر لا الحصر، على:

R. Anstey, *The Atlantic Slave Trade ad British Abolition, 1760-1810*, Gregg Revivals, Aldershot 1992

(er 1 ed. Atlantic Highlands, N. J. 1975.

Benot, *La modernité* cit., pp. 150-166.

J.E. Inkori, S.L. Engerman, *The Atlantic Slave Trade. Effects on Economies, Societies, and Peoples in Africa, the Americas and Europe*, Duke University Press, Durham 1992.

من أجل أبحاث عددية حول نقل العبيد من أفريقيا:

P.D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade. A Census, University of Wisconsin Press*, Madison 1969.

Mettas, *Répertoire* cit.

D. Eltis, S.D. Behrendt, D. Richardson, H.S. Klein, *The Trans-Atlantic Slave Trade. A Database on Cd-Rom*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

يمكن الاطلاع أيضاً على صفحة الويب:

http://www.slavevoyages.org

عن الحالة المعنوية أثناء مرحلة نقل العبيد، يمكن الرجوع إلى:

D. Eltis, D. Richardson, *Routes to Slavery. Direction, Ethnicity, and Mortality in the Transatlantic Slave Trade*, F. Cass, London 1997.

السيرة الذاتية المذكورة:

O. Pétré-Grenouilleau, *Moi, Joseph Mosneron, Armateur négrier nantais (1748-1833). Portrait*

culturel d'une bourgeoisie négociante au siècle des Lumières, Éditions Apogée, Rennes 1995.

حول التأثير بعيد المدى لتجارة الرقيق على أفريقيا، والتفسيرات الهادفة لفرز العناصر الإيجابية، يمكن الرجوع إلى:

Pétré-Grenouilleau, *La tratta degli schiavi*, cit., pp. 374 e sgg.

يمكن الاطلاع أيضاً على:

B. Davidson, *Madre nera, L'Africa nera e il commercio degli schiavi*, Einaudi, Torino 1978 (London 1961).

J.E. Inikori, *Forced Migration. The Impact of the Export Slave Trade on African Societies*, Hutchinson, London 1982.

P. Manning, *Slavery and African Life, Occidental, Oriental and African Slave Trades*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

P.E. Lovejoy, *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge New York 2000 (1983 1 ed 1983).

من الأعمال حول الأشكال الجديدة للعبودية، التي قُدمت في نهاية تجارة الرقيق، والمرتبطة بميلاد العمل بالتعاقد نجد:

K. Grant, *A Civilised Savagery. Britain and the New*

Slaveries in Africa, 1884-1926, Routledge, London-New York 2005.

حول التطوّر التدريجي للعبودية في الأمريكتين، بالإضافة إلى النصوص العامة المذكورة يمكن الاطلاع على نصوص تتناول المستعمرات الإنجليزية أيضاً:

J. Walvin, *Black Ivory. A History of British Slavery*, Blackwell, Oxford 2001 (1 ed. 1993).

Id., *Questioning Slavery*, Routledge, London 1996.

I. Berlin, *Many Thousands Gone. The First Two centuries of Slavery in North America*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1998.

C. Fohlen, *Histoire de l'esclavage aux État-Unis, Perrin*, Paris 2007 (1 ed. 1988).

D. Eltis, F.D. *Lewis, K.L. Sokoloff, Slavery in the Development of the Americas*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2004.

B. Wood, *Slavery in Colonial America, 1619-1776*, Rowman & Littlefield, Lanham (Md.) 2005.

السيرة الذاتية للعبد السابق المذكور:

Ottobah Cugoano, *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species*, London 1787.

Réflexions sur la traite et l'esclavage des nègres, Éditions Presses Nationales D'Haiti, Port-au-Prince, Haiti 2004.

حول المستعمرات الفرنسية:

P. Butel, *Histoire des Antilles françaises, XVII*è-*XX*è siècle, Perrin, Paris 2007.

F. Régent, *La France et ses esclaves. De la colonisation aux abolitions (1620-1848),* Bernard Grasset, Paris 2007.

المراجع الخاصة بقوانين المستعمرات:

A. Castaldo, Codes noirs, De l'esclavage aux abolitions, Éditions Dalloz, Paris 2006.

للاطلاع على نسخة من القانون الأسود:

L. Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Puf, Paris 2006 (1 ed. 1987).

حول المستعمرات الإسبانية:

L. Sala-Molins, *L'Afrique aux Amériques. Le Code noir espagnol*, Puf, Paris 1992.

M.L. Salmoral, *Los códigos negros de la América espaňola*, Ediciones Unesco, Universidad Alcalá, Madrid 1996.

في ما يتعلق بوجود العبيد في أوروبا في القرن الثامن عشر، تُولي الدراسات اهتماما بالسود، سواء العبيد منهم أم الأحرار.

في ما يتعلق بفرنسا:

P. Pluchon, *Nègres et juifs au XVIII*è *siècle*. Le racisme au siècle des Lumières, Tallandier, Paris, 1984.

P.H. Boulle, *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*, Perrin, Paris 2008.

(توجد ضمن الملحق بدءاً من ص: 247 النصوص القانونية المدرجة).

من الملاحق الأساسية:

Peabody, «*There Are No Slaves in France*» cit.

E. Noël, *Être noir en France au XVIII*è *siècle*, Tallandier, Paris 2006.

Id., *L'esclavage dans la France moderne, in «Dix-huitième siècle»*, 2007, 39, pp. 361-383.

مراجع عن بريطانيا:

J. Walvin, *Black and White. The Negro and English Society, 1555-1945*, Allen Lane the Penguin Press, London 1973.

F. Shyllon, *Black Slaves in Britain*, Oxford University Press, London 1974.

P. Fryer, *Staying Power. The History of Black People in Britain*, Pluto Press, London 1984.

G. Gerzina, *Black England. Life Before*

Emancipation, John Murray, London 1995.

N. Myers, *Reconstructing the Black Past*. Blacks in Britain 1780-1830, F. Cass, London 1996.

مراجع عن إسكتلندا:

I. Whyte, *Scotland and the Abolition of Black Slavery, 1756-1838*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.

الذي اقتبست منه الإعلانات المذكورة في النص.

في ما يخص الأحداث الخاصة بالترقي الاجتماعي للعبيد المعتقين في بريطانيا:

P. Edwards, J. Walvin, *Black Personalities in the Era of the Slave Trade*, Macmillan, London 1983.

مراجع الفصل الثالث: **الجدل الفكري**

حول الأسس الأيديولوجية للعبودية في الغرب:

D.B. Davis, *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale*, Sei, Torino 1971 (New York 1966).

حول العالم القديم الوثني والمسيحي:

P. Garsney, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1996.

حول العبودية في الكتاب المقدس، وبشكل عام في الثقافة

المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية:

J.F. Maxwell, *Slavery and the Catholic Church. The History of Moral Legitmacy of the Institution of the Slavery*, Barry Rose Publishers, Chichester and London 1975.

D.B. Davis, *Slavery and Human Progress*, Oxford University Press, New York-Oxford 1984.

A. Quenum, *Les églises Chrétiennes et la traite atlantique du XV*è *au XIX*è *siècle*, Karthala, Paris 1993 (2008[2]).

J. Andrés-Gallego, J.M. García Aňoveros, *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2002.

الذي يلح على الدور الإيجابي الذي قامت به الكنيسة الكاثوليكية.

P. Gravatt, *L'Église et l'esclavage*, L'Harmattan, Paris 2003.

في ما يتعلق بالتفسيرات المختلفة للعنة حام:

D.M. Goldenberg, *The Curse of Ham, Race and Slavery in Early Judaism, Christianity and Islam*, Princeton University Press, Princeton 2003.

حول السماح بالعبودية في رسائل القديس بولس:

D.B. Martin, *Slavery as Salvation. The Metaphor of*

Slavery in Pauline Christianity, Yale University Press, New Haven 1990.

حول المراسيم البابوية:

C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVè siècle, in "Revue d'histoire ecclésiastique"*, 48 (1953), pp. 638-718; 49 (1954), pp. 338-461; 51 (1956), pp. 413-453 e 809-836; 53 (1958), pp. 6-46 e 443-471.

يمكن الاطلاع على المرسوم البابوي (*Romanus pontifex*) مترجماً إلى الإيطالية في مجموعة الوثائق:

S.Z. Ehler, J.B. Morrall, *Chiesa e Stato attraverso i secoli, Vita e pensiero*, Milano 1958, pp. 178-187 (London 1954).

يوجد المرسوم البابوي (*Sublimis Deus*) في:

J. Metzler, *America pontificia primi saeculi evangelizationis, 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivio secreto vaticano existentibus, 2 voll., Libreria editrice vaticana*, Città del Vaticano 1991: vol. I, pp.364-366.

توجد ترجمة جزئية للخطاب الرسولي (*In Supremo*) في:

P. Hunerman, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Edb, Bologna

1995, pp. 980-981.

في ما يتعلق بخطاب (*In plurimis*) يمكن الاطلاع على الرابط:

http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/docum-ents/hf_l-xiii_enc_05051888_inplurimis_it.html

مراجع حول غزو أمريكا والجدل بشأن العبودية:

A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale, L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Einaudi, Torino 1989 (Cambridge 1982).

C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "Jus publicum europaeum"*, Adelphi, Milano 2003 (1 ed. 1991), pp. 104-140 (Berlin 1974).

يبحث هذا المرجع في مبررات الغزو في كتابات فرنشيسكو دي فيتوريا.

B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Il Mulino, Bologna 2002 (Atlanta 1997).

يعالج الكتاب أصل نظرية الحقوق الطبيعية في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.

تعريف لاس كاساس مقتبس من:

A. Saint-Lu, *Bartolomé de Las Casas et la traite des nègres, in V. Lavou Zoungbo, Las Casas face à l'esclavage des noirs. Vision critique du onzième remède (1516)*, Presses universitaires de Perpignan, Perpignan 2001, p.15.

يوجد اقتباس كارمينيلا بيوندي في الهامش 67 من:

Mon frères, tu es mon esclave! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settencento francese, Editrice Libreria Goliardica, Pisa 1973, P.76.

مراجع عن إيبيفان دو موارا ن:

Epifanio de Moirans, cap., *Siervos libres. Una propuesta antiesclavista a finales del siglo XVII*, a cura di M.A. Pena Gonzáles, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2007, pp. 57-62.

(النص اللاتيني مرفوق بالترجمة الإسبانية).

مراجع حول العالم البروتستانتي، وحول الكويكرز:

J.R. Soderlund, *Quakers and Slavery. A Divided Spirit*, Princeton University Press, Princeton 1985.

مراجع عامة إضافية:

S. Drescher, *Capitalism and Antislalvery. British Mobilization in Comparative Perspective*, Oxford University Press, New York 1987.

D. Turley, *The Culture of English Antislavery, 1780-*

1860, Routledge, London-New York 1991.

الاقتباسات من دافيس واردة ضمن:

D.B Davis, *Il Problema della schiavitù nella cultura occidentale* cit., pp. 338-408.

توجد مصادر متنوعة لإعادة بناء الجدل في الغرب في:

Slavery, *Abolition and Emancipation*, 8 voll., Pickering & Chatto, London 1999.

بشأن المراجع الخاصة بوصول العبيد إلى أوروبا في القرن الثامن عشر، وبتأثير ذلك على التفكير السياسي الأوروبي، انظر:

Peabody, "*There Are No Slaves in France*" cit.

حول جدل القرن الثامن عشر في الغرب، انظر:

D.B Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Cornell University Press, Ithaca and London 1975.

عن النزعة التنويرية والعبودية:

Andrés-Gallego, García Aňoveros, *La Iglesia y la esclavitud* cit., pp.167 e sgg.

منها من يعيد ربط التفكير التنويري بالماضي.

L. Sala-Molins, *La misère des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Robert Laffont, Paris 1992.

ومنها من يصر على الطابع المتدرّج للتنويريين، بسبب

الاتهامات المتعلقة بتورطهم في تجارة العبيد، يوجد حوار في:

L'esclavage et la traite sous le regard des Lumières, a cura di J. Mondot, in «Lumières», 3, 2004.

حول الزعم بوجود نزعة عنصرية للتنويريين يمكن الاطلاع على:

Pluchon, *Nègres et juifs au XVIIIè siècle* cit.

حول النقاش بهذا الصدد، يمكن الاطلاع على:

M. Duchet, *Le origini dell'antropologia, 4 voll.*, Laterza, Roma-Bari 1976-77 (Paris 1971).

ولأجل الاطلاع على قراءة مغايرة:

J. Ehrard, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIIIè siècle*, André Versaille, Bruxelles 2008, pp. 21-32.

بشأن الفكر التنويري يمكن الاطلاع على:

Y.Benot,*Diderot,de l'athéisme à l'anticolonialisme*, La Découverte, Paris 1981 (1 ed.1970);

Biondi, *Mon frère* cit.

Ead., *Ces esclaves sont des hommes. Lotta abolizionista e letteratura negrofila nella Francia del Settecento*, Editrice Libreria Goliardica, Pisa 1979.

Y. Benot, *Les lumières, l'esclavage, la colonisation*, a cura di R. Desné e M. Doringy, La découverte, Paris

2005.

عن مونتسكيو:

R.P. Jameson, *Montesquieu et l'esclavage. Étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIIIè siècle*, Hachette, Paris 1911.

حول النزعة الموالية للعبودية:

I. Castro Henriques, L. Sala-Molins (a cura di), *Déraison, esclavage et droit. Les fondements idéoligiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*, Éditions Unesco, Paris 2002.

حول الموسوعة:

J. Ehrard, *L'esclavage devant la conscience morale des Lumières française: indifférence, gêne, révolte, in M. Dorigny, Les abolitions de l'esclage*. De L.F. Sonthonax à V. Schoelcher, 1793-1794-1848, Presses universitaires de Vincennes et Éditions Unesco, Paris-Saint-Denis 1995, pp. 143-152.

Ehrard, *Lumières et esclavage* cit., pp. 165-184.

تتوفر طبعة فرنسية حديثة من رواية أورونوكو:

A. Behn, *Oroonoko, prince et esclave. Roman colonial de l'incertitude*, a cura di J.-F. Schaub, Seuil, Paris 2008.

الترجمة الإيطالية:

Oroonoko, *Lo schiavo reale*, a cura di A. Lamarra, Guida, Napoli 1986.

اقتباس كوندورسي مأخوذ من:

Réflexions sur l'esclavage des nègres, Société typographique, Neuchâtel 1781, pp. 1 e 29.

بالنسبة للجدل في إسكتلندا:

Whyte, *Scotland and the Abolition of Black Slavery* cit.

مراجع الفصل الرابع: **نحو عتق القرن التاسع عشر**

بالنسبة إلى الولايات المتحدة، وحول الثورة الأمريكية:

I. Berlin, R. Hoffman, *Slavery and Freedom in the Age of the American Revolution*, University Press of Virginia, Charlottesville 1983.

G.B. Nash, *Race and Revolution*, Madison House, Madison 1990.

D. Waldstreicher, *Runaway America. Benjamin Franklin, Slavery, and the American Revolution*, Hill and Wang, New York 2004.

M. Mason, *Slavery and Politics in the Early American Republic*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006.

Fohlen, *Histoire de l'esclavage* cit.

وقد أوردنا جزءاً من الرسالة المُرسلة من جيفرسون إلى إدوارد كولز، في 25 أغسطس 1814م (الطبعة الثانية، ص: 97).

حول الآباء المؤسسين، بين النزعة الواقعية السياسية والنزعة الأبوية، انظر:

H. Wiencek, *An Imperfect God. George Washington. His Slaves, and the Creation of America*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2003.

G. Wills, *"Negro President". Jefferson and the Slave Power,* Houghton Mifflin Company, Boston-New York 2003.

حول الصحافة أثناء الثورة، انظر:

P. Bradley, *Slavery, Propaganda, and the American Revolution*, University Press of Mississippi, Jackson 1998.

حول دور السود في الثورة الأمريكية:

G.B. Nash, *The Forgotten Fifth. African Americans in the Age of Revolution*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

وحول مصيرهم العاثر بعد تحريرهم على إثر إعلان دنمور:

S. Schama, *Rough Crossings. Britain, the Slaves*

and the American Revolution, HarperCollins, New York 2006.

عن العبيد في مختلف المستعمرات، في الشمال وفي الجنوب:

B. Quarles, *The Negro in the American Revolution*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1961.

حول العتق في نيويورك، انظر:

D.N. Gellman, *Emancipating New York. The Politics of Slavery and Freedom 1777-1827*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 2006.

عن التصريحات وعن قوانين الثورات الأمريكية والفرنسية:

E. Rotelli, *Le costituzioni di democrazia. Testi 1689-1850*, Il Mulino, Bologna 2008.

مراجع خاصة بفرنسا القرن الثامن عشر، وبـ«جمعية أصدقاء السود»:

M. Dorigny, B. Gainot, *La Société des amis des noirs 1788-1799. Contribution a l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Unesco, Paris 1998.

حول الثورة والعبودية، انظر:

Doringy, *Les abolitions de l'esclavage* cit.

F. Gauthier, *Périssent les colonies plutôt qu'un*

principe! Contributions à l'histoire de l'abolition de l'esclavage, 1789-1804, Société des etudes robespierristes, Paris 2002.

J.-D. Piquet, *L'émancipation des noirs dans la Révolution française (1789-1795),* Karthala, Paris 2002.

Régent, *La France et ses esclaves* cit.

مراجع تغطي حقبة زمنية أطول، انظر:

J. Métellus, M. Doringy, *De l'esclavage aux abolitions, XVIIIè-XXè siècle, Cercle d'art*, Paris 1998.

حول ثورة هاييتي، إضافة إلى العملين الكلاسيكيين لـ:

C.L.R. James, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, DeriveApprodi, Roma 2006.

A. Césaire, *Toussaint Louverture et la fin des colonies*, Présence africaine, Paris 1961.

يمكن الرجوع أيضاً إلى:

P. Pluchon, *Toussaint Louverture. Un révolutionnaire noir d'Ancien Régime,* Fayard, Paris 1989.

L. Dubois, *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2004.

حول منطقة الكاريبي بشكل عام:

L. Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2004.

حول النتائج الإجمالية:

D.P. Geggus, *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, University of South Carolina Press, Columbia 2001.

حول دور الأحرار الملونين:

F. Gauthier, *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des citoyens de couleur, 1789-1791*, Cnrs Éditions, Paris 2007.

عن الأب غريغوار:

Y. Benot, M. Dorigny, *Grégoire et la cause des noirs (1789-1831). Combats et projets*, Société française d'histoire d'outre-mer, Paris 2000.

عن نابليون:

Y. Benot, *La démence coloniale sous Napoléon*, La Découverte, Paris 2006 (1 ed. 1992).

Y. Benot, M. Dorigny, *1802. Rétablissement de l'esclavage dans les colonies française. Aux arigines de Haïti: ruptures et continuités de la politique coloniale française (1800-1830)*, Maisonneuve et Larose, Paris

2003.

P. Branda, T. Lentz, *Napoléon, l'esclavage et les colonies*, Fayard, Paris 2006.

من أجل إعادة بناء الجدل التاريخي عن نزعة إلغاء العبودية:

P. Parish, *Slavery. History and Historians*, Harper & Row, New York 1989.

T. Bender, *The Antislavery Debate. Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*, University of California Press, Berkeley 1992.

من أجل نظرة عامة من منظور مقارن:

L. Chauleau, *Les abolitions dans les Amériques*, Société des amis des archives et de la recherche sur le patrimoine culturel des Antilles, Fort-de-France 2001.

N. Schmidt, *L'abolition de L'esclavage. Cinq siècles de combats XVIè-XXè siècle*, Fayard, Paris 2005.

Eric Williams, *Capitalismo e schiavitù* cit.

حول دور الحركات الدينية والإنجيلية:

Anstey, *The Atlantic Slave and British Abolition* cit.

عن التأثير الاقتصادي:

S. Drescher, *Econocide. British Slavery in the Era of Abolition*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh

1977.

ومن منظور عام:

C. Bolt, S.Drescher, *Anti-Slavery, Religion and Reform. Essays in Memory of Roger Anstey*, Archon, Folkestone 1980.

D. Eltis, J. Walvin, *The Abolation of the Atlantic Slave Trade. Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas*, The University of Wisconsin Press, Madison (Wis.)-London 1981.

عن بريطانيا:

J. Walvin, England, *Slaves, and Freedom, 1776-1838*, Basingstoke, London 1986.

Drescher, *Capitalism and Antislavery* cit.

Id., *The Mighyty Experiment. Free Labor Versus Slavery in British Emancipation*, Oxford University Press, New York 2002.

A. Hochschild, *Bury the Chains. The British Struggle to Abolish Slavery*, Macmillan, London 2005.

C.L. Brown, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006.

B. Carey, P.J. Kitson, *Slavery and the Cultures of Abolition. Essays Marketing the Bicentennial of the British Abolition Act of 1807*, D.S. Brewer, Cambridge

2007.

بشأن فرنسا، انظر:

N. Schmidt, *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*, Fayard, Paris 1994.

P. Motylewski, *La Société française pour l'abolition de l'esclavage, 1834-1850*, L'Harmattan, Paris 1998.

L.C. Jennings, *French Anti-Slavery. The Movement for the Abolition of Slavery in France, 1802-1848*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

حول هولندا المتحدة:

Postma, *The Dutch in the Atlantic Slave trade* cit.

Emmer, *The Dutch in the Atlantic Economy* cit.

في ما يتعلق بالبرتغال، وحول إلغاء تجارة الرقيق والعبودية:

J. Capela, *As Burguesias portuguesas e a abolição do tráfico da escravatura, 1810-1842*, Afrontamento, Porto 1979.

J.P. Marques, *Os Sons do silêncio. O Portugal de Oitocentos e a abolição do tráfigo de escravos*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa 1999.

Id., *Sá da Bandeira e o fim da escravidão. Vitória da moral, desforra do interesse*, Instituto Ciências Sociais, Lisboa 2008.

أعدّت السيرة الذاتية لإلاودا إكويانو في لندن عام 1789.

يمكن الاطلاع على الترجمة الإيطالية:

G. Schiavi, *L'incredibile storia di Olaudah Equiano*, o Gustavus Vassa, detto l'Africano, Epoché, Milano 2008.

عن المستعمرات الإسبانية:

L. B. Rout Jr., *The African Experience in Spanish America*, Markus Wiener Publishers, Princeton 2003 (Cambridge 1976).

D.R. Murray, *Odious Commerce. Britain, Spain, and the Abolition of the Cuban Slave Trade*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

R. Scott, *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free Labor, 1860-1899*, Princeton University Press, Princeton 1985.

C. Navarro Azcue, *La abolición de la esclavitud negra en la legislación española 1870-1886*, Instituto de cooperación iberoamericana, Ediciones Cultura Hispanica, Madrid 1987.

F. de Solano, *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*, Consejo superior de investigaciones cietíficas, Centro de estudios históricos, Madrid 1990.

C. Schmidt-Nowara, *Empire and Anti-slavery.*

Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1999.

عن البرازيل:

L. Bethell, *The Abolition of the Brazilian Slave Trade. Britain, Brazil and the Slave Trade Question, 1807-1869*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.

R.E. Conrad, *The Destruction of Brazilian Slavery, 1850-1888*, University of California Press, Berkeley 1972.

R. Scott, G.R. Andrews, R.M. Levine, S. Drescher, *The Abolition of Slavery and the Aftermath of Emancipation in Brazil*, Duke University Press, Durham 1988.

P.L. Eisenberg, *Homens esquecidos. Escravos e trabalhadores livres no Brasil séculos XVIII e XIX*, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo 1989.

S.B. Schwartz, *Slaves, Peasants, and Rebels. Reconsidering Brazilian Slavery*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1992.

R. de Bivar Marquese, *Administração e escravidão. Idéias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira*, Editora Hucitec-Fapesp, São Paulo 1999.

في ما يتعلق بالولايات المتحدة، حول المناقشات البرلمانية

خلال القرن التاسع عشر:

W.L. Miller, *Arguing about Slavery. The Great Battle in the United States Congress*, Knopf, New York 1997, p. 15.

R.P. Forbes, *The Missouri Compromise and Its Aftermath: Slavery and the Meaning of America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2007.

عن الحرب الأهلية:

D.F. Ericson, *The Debate Over Slavery. Antislavery and Proslavery Libralism in Antebellum America*, New York University Press, New York 2000.

J.P. Daly, *When Slavery Was Called Freedom. Evangelicalism, Proslavery, and the Causes of the Civil War*, University Press of Kentucky, Lexington (Ky) 2002.

T. Ellison, *Slavery and Secession in America*, Thoemmes Press, Bristol 2004.

A. Tsesis, *The Thirtheenth Amendment and American Freedom. A Legal History*, New York University Press, New York 2004.

عن قضية دريد سكوت:

D.J. Herda, *The Dred Scott Case. Slavery and Citizenship*, Enslow Publishers, Hillside 1994.

مراجع عن واقعة فريدريك دوغلاس:

J. Oakes, *The Radical and the Republican, Frederick Douglass, Abraham Lincoln, and the Triumph of Anti-slavery Politics*, WW. Norton, New York 2007.

مراجع حول العلاقات بين النزعات المناهضة للعبودية وأصول النزعات النسوية، في العالم البريطاني:

M. Ferguson, *Subject to Others. British Women Writers and Colonial Slavery, 1670-1834*, Routledge, London-New York 1992.

C. Midgley, *Woman Against Slavery. The British Campain, 1780-1870*, Routledge, London-New York 1992.

في فرنسا:

D.Y. Kadish, F. Massardier-Kenny, *Translating Slavery. Gender and Race in French Womens Writing, 1783-1823*, The Kent State University Press, Kent-London 1994.

في الولايات المتحدة:

P. Morton, *Discovering the Women in Slavery. Emancipating Perspectives on the American Past*, Athens, London 1996.

J.R. Jeffrey, *The Great Silent Army of Abolitionism. Ordinary Women in the Antislavery Movement*,

University of North Carolina Press, Chapel Hill 1998.

K.K. Sklar, *Women's Rights Emerges within the Antislavery Movement 1830-1870.* A brief History with Documents, Bedford/St. Martin's, Boston 2000.

E. Ginzburg, *Donne contro la schavitù. Le abolizioniste americane prima della guerra civile, Lacaita*, Manduria 2002.

P. Scully, D. Paton, *Gender and Slave Emancipation in the Atlantic World*, Duke University Press, Durham 2005.

مراجع الخاتمة: أشكال جديدة لخضوع البشر

حول أصول وخصائص العبودية الجديدة:

D. Richardson, *Abolition and Its Aftermath. The Historical Context, 1790-1916*, F. Cass, London 1985.

R. Law, *From Slave Trade to "Legitimate" Commerce. The Commercial Transition in Nineteenth-Century West Africa*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Y. Moulier-Boutang, *De l'esclavage au salariat. Economie historique du salariat bridé*, Puf, Paris 1998.

K. Bales, *I nuovi schiavi. La merce umana*

nell'economia globale, Feltrinelli, Milano 2000 (Berkeley-Los Angeles-London 1999).

H. Temperley, *After Slavery. Emancipation and Its Discontents*, F. Cass, London 2000.

F. Resta, *Vecchie e nuove schiavitù. Dalla tratta allo sfruttamento sessuale*, Giuffrè, Milano 2008.

فهرس الأعلام والأماكن

—ب—

-ت-

-ج-

-ح-

-د-

–ز–

–س–

-ش-

-ص-

-ف-

-ق-

-ك-

–ل–

–م–

-هـ-

-و-

-ي-

العبودية في العصر الحديث

إن هذا الكتاب ما هو إلا تفكيك وإعادة كتابة لتاريخ العبودية عبر الأطلسي، منذ البدايات حتى انتشارها بين السواحل الإفريقية والأمريكية، ذلك أن بحث باتريسيا دليانو لا يتجاوز دراسة التاريخ التقليدي للعبودية من حيث منهجية التناول فحسب، وإنما من حيث الفترة الزمنية التي اعتاد المؤرخون للعبودية



التركيز عليها أيضاً، ففضلاً عن القرون الأربعة الأولى من تاريخ العبودية، يُوسّع الكتاب من دائرة البحث لتشمل مظاهر العبودية في العصر الحديث.









9 789948 018001